

دروس خارج فقه

سال ۹۵-۹۴

حضرت آیت الله جعفر سبحانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۹۵-۹۴

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۹۵-۹۴

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی ، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی۹۵-۹۴/ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

قاعده رفع ۹۴/۰۶/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده رفع

بحث ما در باره قواعدی بود که کلیات را کنترل می کند، مثلاً «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (۱) را کنترل و محدود می کند، به اینها می گفتیم: القواعد المحدده بالعمومات و الإطلاقات، یعنی دایره عمومات و اطلاقات را محدود می کند مثلًا «لا ضرر» را خواندیم که چه قدر قواعد عامه را تحدید کرد، از جمله قواعدی که عمومات و اطلاقات را تحدید می کند «قاعده رفع» است، البته ما در اینجا نمی خواهیم برائت را بخوانیم چون بحث برائت مربوط به علم اصول است و در آنجا خوانده می شود، ولی ما می خواهیم در اینجا قاعد رفع را از نظر فقهی بحث کنیم، قاعده رفع همان قاعده ای است که می گوید: «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی الْعَطَّارُ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ص قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعَهٌ الْخَطَأُ وَ النِّسْیَانُ وَ مَا أُکْرِهُوا عَلَیْهِ وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ وَ مَا لَا یُطِیقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّیَرَهُ وَ التَّفَکُّرُ فِی الْوَسْوَسَهِ فِی الْخَلْقِ مَا لَمْ یَنْطِقْ بِشَفَه» (۲) . این قاعده در حقیقت حاکم بر اطلاقات وعمومات است.

آقایان اگر بخواهند با «قاعده رفع»عمومات و اطلاقات را محدود کنند، باید بررسی کرد که آیا این قاعده از نظر سند قطعی است یا نه؟ چون گاهی می خواهیم عمومات و اطلاقات قرآن را هم محدود کنیم، چون ما معتقدیم که با خبر واحد ظنی نمی شود قرآن را تحدید کرد، اگر بخواهیم در قرآن تصرف کنیم باید قاعده ما، یک قاعده قطعی باشد یا لا اقل مورد اعتماد

باشد.

ص: ۱

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

۲- الخصال، شیخ صدوق، ج۲، ص۴۱۷، ح۹.

روایات

ابتدا باید روایات را بخوانیم، اولین روایت، روایتی است که مرحوم صدوق آن را در خصال آورده، اینکه مرحوم صدوق این روایت را در کتاب خصال آورده چون کتاب خصال روی عدد بحث می کند ولذا یکی از ابتکارات ایشان کتاب خصال است، روایاتی که روی عدد کار می کند مثلاً می فرماید: « عَلَامَاتُ الْمُؤْمِنِ خَمْس» (۱) . آن را در باب خمس آورده، از آنجا که در اینجا کلمه تسع آمده است، آن را در باب تسعه آورده است.

بررسی سند روایت

هر چند صدوق این حدیث را در کتاب خصال آورده،ولی علمای ما در کتابهای دیگر هم آورده اند حتی اهل سنت این روایت را هم آورده اند، یعنی این روایت از روایاتی است که هردو فرقه آن را آورده اند (هم شیعه و هم سنی،) البته اهل سنت به صورت کم رنگ، اما در روایات شیعه پر رنگ آمده.

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ فِی التَّوْحِیدِ وَ الْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی — احمد بن محمد بن یحی، استاد صدوق و معاصر با کلینی است، فرزند محمد بن یحی می باشد، محمد بن یحی استاد کلینی است و روایات زیادی از محمد بن یحی نقل کرده، احمد پسر اوست، پسر معاصر کلینی است و لذا کلینی از پسر نقل روایت نکرده، اما استاد صدوق است فلذا صدوق از او نقل روایت کرده، بنابراین، احمد بن محمد بن یحی فرزند استاد کلینی و معاصر با کلینی است و استاد صدوق می باشد ، اما در باره اش توثیقی نیامده، البته احتیاج به توثیق ندارد چون مشایخ علمای ما نیازی به توثیق ندارند، زیرا اگر احتیاج به توثیق باشد،معنایش این است که خیلی از روایات از بین برود، مشایخ بی نیاز از توثیق اند، اگر توثیق کردند که چه بهتر و اگر هم نکردند، باز هم مشکلی ایجاد نمی کند، چون به قدری مقام آنان بالاست که نیاز به توثیق ندارند - عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ — سعد عبد الله قمی، اینها قمی نیستند، بلکه یمنی هستند، از یمن به عراق آمده اند، از ظلم حجاج و اموی ها به قم کوچ کرده اند ولذا ریشه اینها یمنی است نه قمی، سعد بن عبد الله قمی در سال:۳۰۱ فوت کرده - عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ — یعقوب بن یزید هم ثقه است- عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی- ثقه است، وفاتش در سال: ۱۹۰ می باشد - عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ- سجستانی که اهل سیستان است، و ثقه می باشد، الرواه کلّه ثقاه فالروایه صحیحه - عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعَهُ أَشْیَاءَ الْخَطَأُ وَ النِّسْیَانُ وَ مَا أُکْرِهُوا عَلَیْهِ وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ وَ مَا لَا یُطِیقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّیَرَهُ وَ التَّفَکُّرُ فِی الْوَسْوَسَهِ فِی الْخَلْوَهِ مَا لَمْ یَنْطِقُوا بِشَفَهٍ » (۲) .

۱- الخصال، شیخ صدوق، ص۲۶۹، ج۱، ح۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۵، ص۳۶۹، من أبواب جهاد النفس، ب۵۶، ح۱، ط آل البیت.

و رواه الكلينى مرفوعه باختلاف يسير فى آخرها.

البته مرفوعه در اصطلاح ما، غير از مرفوعه در اصطلاح اهل سنت است، اهل سنت هر موقع بگويند: مرفوعه، يعنى سلسله سند تا پيغمبر رفته، در مقابل مرسل، ولى ما كه مى گوييم: مرفوعه، يعنى رفعه إلى النبى أو إلى أبى عبد الله، اسناد را انداخته، كلمه رفع را به كار برده است

۲- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وُضِعَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّهِ سِتُّ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْه» (۱) .

اين روايت مرسل است، چون احمد بن محمد بن عيسى در سال:۲۸۰ فوت كرده، جناب اسماعيل جعفى از اصحاب امام صادق ع است و حضرت در سال:۱۴۸ به شهادت رسيده است فلذا سند ناقص و مرسل است.

اهل سنت حديث را چنين نقل كرده اند:

و أما مصادر أهل السنّه فقد جاء فيها ما روى عن رسول الله ص أنّه قال: « وضع عن أمّتى الخطأ و النسيان، و ما استكرهوا عليه»

همه اينها يک نوع تحديد كننده عمومات و اطلاقاتند، يعنى خطأ، نسيان، اكراه، جهل، ما لا يطيقون و ما لا اضطرو اليه، اينها عمومات و اطلاقات را محدود مى كنند، آيا هر شش تا را بحث مى كنيم يا فقط يكى را بحث مى نماييم؟ فقط يكى را بحث مى كنيم كه عبارت است از: «ما لا يعلمون»، بقيه را جداگانه بحث مى كنيم، بقيه را يا در گذشته بحث كرديم يا در آينده بحث خواهيم كرد، همه اين شش تا، اطلاقات و عمومات را محدود و مقيد مى كنند، مثلاً اگر انسانى ناسياً يک عملى را ترک كرد، خلاق متعال عقاب را از او بر مى بردارد، فعلاً بحث ما در «ما لا يعلمون» است.

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۳، ص۲۳۷، من أبواب كتاب الأيمان، ب۱۶، ح۳، ط آل البيت.

مرفوع در حدیث رفع چیست؟

حال که از بررسی سند روایت فارغ شده، باید ببینیم که مرفوع در «رفع ما لا یعلمون» چیست؟ ظاهر این روایت با واقع تطبیق نمی کند، ظاهرش این است که «ما لا ـ یعلمون» نیست، یعنی جاهل نداریم و حال آنکه جاهل دنیا را پر کرده و دنیا مملوء از آدم جاهل است، فلذا ظاهر روایت قابل عمل نیست، پس معلوم می شود که «رفع» جنبه کنائی و استعاری دارد، یک چیزی باید مقدر بشود و الا خود «ما لا یعلمون» قابل رفع نیست چون دنیا را جهل پر نموده.

من معتقدم که کل الآثار مرفوع است، قضا، اعاده و هر آثاری که انسان فکر کند، با رفع ما لا یعلمون برداشته می شود الا ما خرج بالدلیل، مگر دلیلی داشته باشیم که فلان اثر برداشته نشده است.

خلاصه ظاهر روایت این است که انسان جاهل خواه قاصر و خواه مقصر، اگر از روی جهل کاری را انجام بدهد یا ترک کند، تمام آثار برداشته می شود.

دلیل استاد سبحانی بر مدعایش

ظاهر اطلاق این است که همه آثار برداشته شده است، چرا؟ اگر می گویند «ما لا ـ یعلمون» نیست، این یکنوع مبالغه است، صحت مبالغه بستگی دارد که واقعاً هیچ اثری نباشد و همه آثار برداشته شده باشد ، و الا اگر فقط مؤاخده نباشد، اما بقیه آثار باشد، این نفی کلی صحیح نیست، آدمی که می گوید در محیط من ضرر نیست، باید همه ضرر ها نباشد، اینکه پیغمبر می فرماید:« رفع ما لا ـ یعلمون» اگر «ما لا ـ یعلمون» را بر می داریم، به اعتبار تمام آثارش بر می داریم و الا اگر برخی از آثار را بردارد و برخی را بر ندارد،با این مبالغه سازگار نیست، اطلاق روایت - که می گوید «ما لا یعلمون» برداشته شده است - در صورتی صحیح است که تمام آثار جاهل برداشته شود الا ما خرج بالدلیل، من معتقدم که مصحّح این مبالغه مبتنی بر این است که همه آثار برداشته شود و الا مبالغه صحیح نیست.

لقـد تکلم الأصولیون فی مبحث البراءه عن مفاد الحدیث علی وجه مبسوط، و الذی یهمّنا فی هذا المقام هو بیان ما هو المرفوع، فتاره یقال إنّ المرفوع هو المؤاخذه- یعنی چوب و چماق نیست -و أُخری الأثر المناسب لکلّ من الأُمور التسعه- اثر مناسب هر کدام، مثلاً اگر شخصی، دیگری را از روی خطا کشت، قصاص از او برداشته شده- ، و لکنّ الحقّ أنّ المرفوع هو جمیع الآثار، فإنّ مقتضی رفع الشیء عن صفحه التشریع یناسب کونه مسلوب الأثر علی وجه الإطلاق، إذ عندئذٍ یصحّ للشارع أن یخبر عن خلوّ صفحه التشریع عما لا یعلمون، و أمّا إذا کان بعضها موضوعاً دون الآخر فلا یناسب القول بالرفع علی وجه الإطلاق، و علی هذا فلا فرق بین الآثار التکلیفیه کحرمه شرب الخمر، و وجوب جلد شاربها، أو الوضعیه کالجزئیه و الشرطیه عند الجهل بحکم الجزء و الشرط. و تدل علی أنّ المرفوع عموم الآثار، القرائن التالیه:

۱: إطلاق الحد یث من جانب المرفوع.

۲: کونه حدیث إمتنان الذی یناسب رفع الجمیع.

۳: ظهور کون الرفع من خواص أمّه النبی ص، إذ لو اختصّ الرفع بالمؤاخذه أشکل الأمر فی الجاهل خصوصاً إذا کان غافلًا، إذ تقبح المؤاخذه علیه بحکم العقل فی کلّ الأمم.

ظاهر این است که «رفع» مال امت اسلامی است، چون اگر فقط مواخذه برداشته شود، این اختصاص به امت اسلامی ندارد، زیرا خلاق متعال در امم پیشین نیز جاهل قاصر را مواخذه نمی کرد، از اینکه می گوید از خصائص امت من است، باید دایره اش وسیع باشد تا اختصاص به امت اسلامی پیدا کند و منت بر آنان باشد.

ما تا اینجا سه دلیل بر مدعای خود بیان کردیم که عبارت بودند از:

الف؛ اطلاق الحدیث من جانب المرفوع

ب؛ کونه حدیث الامتنان الذی یناسب رفع جمیع الآثار

ج؛ ظهور کون الرفع من خواص هذه أمّه النبی ص

د؛ دلیل چهارم این است که اهل سنت صیغه طلاق را واجب نمی دانند، می گویند اگر کسی به قسم به طلاق خورد، طلاقش صحیح است یا قسم به عتق خورد صحیح است، مثلاً اگر کسی قسم بخورد که اگر فلان کار را کرده باشم زنم مطلقه و اموال من صدقه و غلامان من آزاد باشد، می گویند این طلاق، صدقه و عتق صحیح است.

ولی شیعه می گوید این صحیح نیست حتما باید صیغه طلاق جاری شود و بگوید:« أنت طالق، انت حر فی سبیل الله.

به بیان دیگر شرط فعل است نه شرط نتیجه، آنها می گویند اگر قسم به نتیجه بخورد کافی است، ما می گوییم قسم به نتیجه کافی نیست، بلکه باید انجام فعل بدهد، اینها از چیزهایی اند که با شرط الفعل درست نمی شوند، بلکه حتماً صیغه جاری کند.

احمد بن محمد بزنطی به امام هشتم عرض می کند: یابن رسول الله! مردی را اکراه کرده اند که قسم بر طلاق، صدقه و عتق بخورد، حضرت می فرماید این باطل است، چرا؟ « رفع عن أمتی تسعه»، یکی از آنها اکراه است، اینکه این آدم را بر این سه تا اکراه کرده اند، و قسم خورده، قسمش اثر ندارد، زنش مال خودش است، مالش هم مال خودش می باشد، غلامانش هم آزاد نمی شوند.

ما با این حدیث استدلال می کنیم که معلوم می شود:« المرفوع کلّ الآثار» حضرت با این روایت فرمود، طلاق باطل است، عتق و صدقه تان باطل است، پس معلوم می شود که:« المرفوع کلّ الآثار».

پرسش

ص: ۶

اشکال این است که استدلال به این حدیث یکدانه اشکال دارد و آن این است که ما شیعیان معتقدیم قسم به طلاق و عتق و صدقه مطلقا باطل است خواه از روی اختیار باشد یا از روی اکراه، چطور حضرت استدلال می کند؟ حضرت استدلال می کند بر اکراه و می فرماید این سه تا باطل است چون طرف مکره است، معنایش این است که اگر مکره نبود، طلاقش صحیح بود و حال آنکه شیعه معتقد است که مطلقا باطل است، نتیجه کافی نیست باید فعل را انجام بدهد، و حال آنکه مفهوم کلام حضرت این است که در صورت اکراه باطل است و اگر اکراه در کار نباشد صحیح می باشد

پاسخ

مرحوم شیخ جواب این را در کتاب رسائل داده و فرموده حضرت تقیه کرده، اما تقیه بر تطبیق آن قاعده بر این مورد، و الا در اصل مسأله تقیه نکرده، اصل مسأله کدام است؟ رفع عن أمّتی قدرتمند است فلذا تمام آثار را قیچی می کند، اما در این مورد، چون طرف در آنجا سوال کننده اهل سنت بوده، حضرت با این حدیث استدلال کرده، تقیه در اصل قاعده نیست، تقیه در تطبیق قاعده بر این مورد است و خواسته طرف قانع کند چون اگر به طرف (که سنی مذهب بوده) می فرمود قسم باطل است، او در جواب می گفت طبق مذهب ما قسم به طلاق صحیح است فلذا حضرت فرمود چون از روی اکراه است بی اثر است، و حال آنکه اگر اکراه هم نبود، اثر نداشت. این از این قبیل است که حضرت در تطبیق قاعده بر این مورد تقیه کرده است، اما در اصل قاعده، تقیه ای انجام نداده است

ص: ۷

۴- وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَةِ مَا يَمْلِكُ أَ يَلْزَمُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَئُوا» (۱) .

پس دانسته شد که رفع ما لا یعلمون،تمام آثار را بر می دارد،

آیا اگر کسی لباسش نجس بود و با آن نماز خواند، آیا این لباسش پاک است؟

در جواب می گوییم: نه، چون «المرفوع فعل المکلّف» نه نجاست ثوب، فعل مکلّف مرفوع است، اما نجاست ثوب، فعل مکلّف نیست، اگر آدمی از روی جهل شراب بخورد، حکمش مرتفع است، اما دهان و لب هایش نجس است و باید آن را بشوید.

قاعده رفع ۹۴/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده رفع

بحث ما در باره قاعده رفع است، یعنی این فصلی را که ما شروع کردیم در باره قواعدی است که حاکم بر اطلاقات و عموماتند، ما اطلاقات و عموماتی داریم که حالت جهل را می گیرند و هم حالت علم را، هم حالت یسر را گیرند و هم حالت یسر را، ولی یک سلسله عناوین و قواعدی داریم که که آن عمومات و اطلاقات را محدود می کنند، یکی از قواعدی که عمومات و اطلاقات را محدود می کند، قاعده رفع است، در جلسه گذشته هم روایت را خواندیم و هم سندش را بررسی نمودیم و هم دلالتش را بیان نمودیم و گفتیم دلالتش رفع تمام آثار است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۳، ص۲۳۸، ب۱۶ من أبواب کتاب الأیمان، ح۶، ط آل البیت.

اینک این بحث را دنبال می کنیم که آیا جاهل معذور است، آیا ما می توانیم از قاعده رفع معذوریت جاهل را استفاده کنیم یا نه؟

در میان اصحاب ما چهار قول وجود دارد:

قول اول

قول اول این است که جاهل معذور نیست مگر در دو مورد، یکی قصر و اتمام، دیگری هم در جهر و اخفات.

قول دوم

جمعی از متاخرین گفته انـد جاهل معـذور است مطلقا، مگر در موارد قلیل مانند: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع: «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَهِ وَ الرُّکُوعِ وَ السُّجُود» (۱) .و الا جاهل به تمام معنی معذور است.

قول سوم

قول سوم می گوید باید بین جاهل قاصر و مقصر فرق بگذاریم،جاهل اگر مقصر است، معذور نیست، فرض کنید در شهر قم و تهران و یا در شـهری که علما هسـتند زندگی می کند که می تواند مسأله را یاد بگیرد، بدون اینکه دنبال یاد گرفتن برود، نماز را بدون سوره یا غلط می خواند، جنین جاهل معذور نیست اما جاهل قاصر که دستش به جای بند نیست، معذور است.

قول چهارم

قول چهـارم در واقع به همـان قول سوم بر می گردد، قول چهارم این است بایـد بین جاهل شاک و بین جاهل غافل، جاهل اگر غافل بود، معـذور است، اما اگر شاک باشـد، معـذور نیست، صاحب جواهر می خواهد بفرماید قول چهار به همان قول سوم بر می گردد، اگر جاهل غافل باشد، این همان قاصر است، و اگر شاک باشد، این همان مقصر است.

در هر صورت چهار قول در اینجا وجود دارد، صاحب عروه می فرماید عمل جاهل باطل است مگر اینکه عملش مطابق باشد با رأی کسی که باید از آن تقلید کند و حال آنکه بسیاری از مردم نماز های شان اشکال دارد، چه باید کرد؟ ما می خواهیم این مشکل را حل کنیم.

۱- مستدرک الوسائل، حاج شیخ حسین نوری، ص۴۲۹، ج۴، من أبواب بطلان الصلاه بترک الرکوع عمداً، ب۹.

قبـل از خوانـدن ادله اقوال چهـار گـانه، دو بیـان از دو عالم نقل می کنم، یکی سـید نعمت الله جزائری است، ایشان می فرماید اینکه شـما می گوییـد جاهل معذور نیست، یک نگاهی به اطراف و جامعه خود بیندازید، از زمان پیغمبر تا کنون آیا واقعاً همه مردم حمـد و سوره خود را پیش علما درست می کردند؟ نه، بلکه نوع مردم معمولاً از پدر و مادرشان مسائل را یاد می گرفتند و به آن عمل می کردنـد، با این وجود اگر شـما بگویید اعمال اینها باطل است، پس جهنم مال مؤمنین است و بهشت فقط مال مخلصـین خواهـد بود، آنگـاه ایشـان یک عبارتی از مرحوم اردبیلی نقل می کنـد، اردبیلی اصولی است نه اخباری، اردبیلی نیز همان حرف سـید نعمت الله جزائری را می گوید و می فرماید مسـلمانان نوعاً اعمال شان خالی از اشکال نیست، به جهت اینکه آمـوزش بیـن مردم فرا گیر نبـوده، بـا این وجـود می تـوانیم بگـوییم اعمـال مردم باطـل است؟ این دو بیـان زمینه سـاز روایـات ماست،در حقیقت این دو بیان، ما را تحریک می کند که کمی در روایات دقت کنیم.

و قبل دراسه الأدله نذكر ما ذكره السيد الجزائرى فى هذا المقام، فإنّ فيه أيضاحاً للمراد، قال:

و الناس فى الأعصار السابقه و اللاحقه كانوا يتعلمون العبادات و أحكامها من الواجبات و المندوبات و السـنن بعضهم منن بعض من غير معرفه باجتهاد و لا تقليد فى جميع الأعصار حتى فى أعصار الأئمه ع كانوا يصلّون و يصومون على ما أخذ على ما أخذوا من الأباء و م ن حضرهم من العلماء و إن لم يبلغوا مرتبه الاحتهاد.

و أنت إذا تتبعت عبـادات عوام المـذهب لا سـيّما فى الصـلاه، ما تجـد أحـداً منهم إلّا و الخلل فى عباداته خصوصاً الصـلاه، و لا يسّـما القراءه فيمـا يوجب بطلانهـا بكـثير، فيلزم بطلاـن صـلاتهم كلّهـا، فيكونون متعمـدين فى ترك الصـلاه مـدّه أعمـارهم بل مسـتحلّين تركها لأنّهم يرون أنّ الصـلاه المشـروعه هى ما أتوا به و قد حكمتم ببطلانها، فهذه الداهيه العظمى و المصـيبه الكبرى على عوام مذهبنا مع تكثّرهم و وفورهم» .

و قال المحقق الأردبيلی: و بالجمله کلّ من فعل ما هو فی نفس الأمر و إن لم یعرف کونه کذلک ما لم یکن عالماً بنهیه وقت الفعل حتّی لو أخذ المسائل من غیر أهلها، بل لو لم یأخذ من أحد، و ظنّها کذلک و به فعل، فإنّه یصحّ فعله، و کذا فی الاعتقادات و إن لم یأخذها عن أدلّتها، فإنّه یکفی ما اعتقده دلیلاً و أوصله إلی المطلوب و لو کان تقلیداً.

ثمّ استدل بما رواه أبو أیوب الخزاز عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ التَّیَمُّم فَقَالَ إِنَّ عَمَّاراً أَصَابَتْهُ جَنَابَهٌ فَتَمَعَّکَ کَمَا تَتَمَعَّکُ الدَّابَّهُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص یَا عَمَّارُ- تَمَعَّکْتَ کَمَا تَتَمَعَّکُ الدَّابَّهُ فَقُلْتُ لَهُ کَیْفَ التَّیَمُّمُ فَوَضَعَ یَدَهُ عَلَی الْمِسْحِ - ثُمَّ رَفَعَهَا فَمَسَح» (۱) .

در صحیح بخاری آمده که عمر بن خطاب با عمار در سفر جنب شدند، عمار خیال کرد که تیمم مثل غسل است که باید همه بدن را بشوید، از این رو، ایشان تمام بدن خود را خاک مالی کرد ،یعنی خودش را همانند اسب در میان خاک غلطاند، عمر بن خطاب اصلاً نماز نخواند و گفت من تیمم را بلد نیستم، هردو نزد پیغمبر اکرم آمدند، حضرت: « یَا عَمَّارُ- تَمَعَّکْتَ کَمَا تَتَمَعَّکُ الدَّابَّهُ فَقُلْتُ لَهُ کَیْفَ التَّیَمُّمُ فَوَضَعَ یَدَهُ عَلَی الْمِسْحِ ثُمَّ رَفَعَهَا فَمَسَح» ایشان به کلمه «ألا صنعت کذا» -که از حدیث افتاده – با این حدیث استدلال کرده، معلوم می شود که اگر جناب عمار واقع را عمل می کرد کافی بود هر چند از پیغمبر نشنیده باشد، معلوم می شود عملی که مطابق با واقع باشد کافی و مجزی است هر چند انسان آن را از عالم یا مجتهد نشنیده باشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۳، ص۳۵۸، من أبواب التیمم، ب۱۱، ح۲، ط آل البیت.

اگر محقق اردبیلی این حرف را زده باشد، خیلی مهم نیست چون همه محشین عروه این حرف را دارند که العمل العامی التارک للتقلید و الاجتهاد باطل، مگر اینکه مطابق با فتوای مرجعی باشد که بنا بود از او تقلید کند

و قال: إن تأمّلت مثل قوله ص لعمّار حین غلط فی التیمم، «ألا صنعت کذا»، فإنّه یدلّ علی أنّه لو فعل کذا یصحّ، مع أنّه ما کان یعرف» (۱)

بنابراین، دوتا کلام از دوتا بزرگ نقل کردیم و مهم همان کلام سید جزائری است.

ما از میان چهار قبول، همان قول چهارم را انتخاب کردیم و گفتیم فرق است بین جاهل غافل و جاهل شاک، شاک همان مقصر است، غافل همان قاصر است.

روایات

۱- مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: « مَنْ لَبِسَ ثَوْباً لَا یَنْبَغِی لَهُ لُبْسُهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَفَعَلَ ذَلِکَ نَاسِیاً أَوْ جَاهِلًا فَلَا شَیْ ءَ عَلَیْهِ وَ مَنْ فَعَلَهُ مُتَعَمِّداً فَعَلَیْهِ دَمٌ» (۲) .

آدم محرم نباید لباس مخیط را بپوشد، منتهی اگر از روی جهل مخیط را پوشید یا چیزی را پوشید که نجس است، اشکال ندارد.

۲- مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحَدِهِمَا ع «فِی رَجُلٍ نَسِیَ أَنْ یُحْرِمَ أَوْ جَهِلَ وَ قَدْ شَهِدَ الْمَنَاسِکَ کُلَّهَا وَ طَافَ وَ سَعَی قَالَ تُجْزِیهِ نِیَّتُهُ إِذَا کَانَ قَدْ نَوَی ذَلِکَ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ وَ إِنْ لَمْ یُهِلَّ» (۳) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۳، ص۱۵۸، من أبواب بقیه کفارات الإحرام، ب۸، ح۴، ط آل البیت.

۲- جمع الفائده، محقق اردبیلی، ج۲، ص۵۴ – ۵۵.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۳۳۸، من أبواب المواقیت، ب۲۰، ح۱، ط آل البیت.

از مسجد شجره عبور کرد و محرم نشد، حضرت می فرماید نیتش کافی است، البته این نوع روایات خلاف قواعد است، منتها اگر متضافر شد، انسان می تواند به آن دل ببندد.

۳- وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ مُتَمَتِّعاً خَرَجَ إِلَى عَرَفَاتٍ- وَ جَهِلَ أَنْ يُحْرِمَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ بِالْحَجِّ حَتَّى رَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ؟ قَالَ إِذَا قَضَى الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ» (۱) .

البته این روایات مربوط به حج است، اگر همه اش حج باشد، باید بگوییم مال حج است چون در حج یکنوع تسهیلاتی در نظر گرفته شده است و شامل غیر حج نمی شود.

۴- وَ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَجُلًا أَعْجَمِيّاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ يُلَبِّي وَ عَلَيْهِ قَمِيصُهُ فَقَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي كُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِيَدِي وَ اجْتَمَعَتْ لِي نَفَقَةٌ فَجِئْتُ أَحُجُّ لَمْ أَسْأَلْ أَحَداً عَنْ شَيْ ءٍ وَ أَفْتَوْنِي «۱» هَؤُلَاءِ أَنْ أَشُقَّ قَمِيصِي وَ أَنْزِعَهُ مِنْ قِبَلِ رِجْلَيَّ وَ أَنَّ حَجِّي فَاسِدٌ وَ أَنَّ عَلَيَّ بَدَنَةً فَقَالَ لَهُ مَتَى لَبِسْتَ قَمِيصَكَ أَ بَعْدَ مَا لَبَّيْتَ أَمْ قَبْلَ قَالَ قَبْلَ أَنْ أُلَبِّيَ قَالَ فَأَخْرِجْهُ مِنْ رَأْسِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ طُفْ بِالْبَيْتِ سَبْعاً وَ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع- وَ اسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ قَصِّرْ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ فَاغْتَسِلْ وَ أَهِلَّ بِالْحَجِّ وَ اصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ النَّاسُ» (۲) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۱، ص۳۳۸، من أبواب المواقیت، ب۲۰، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۲، ص۴۸۸، من أبواب تروک الإحرام، ب۴۵، ح۳، ط آل البیت.

آقا امام صادق ع وارد مسجد شد، دید یک مرد اعجمی- اعجمی، یعنی کسی که زبانش لکنت دارد – گریه می کند، حضرت پرسید چرا گریه می کنی؟ عرض کرد من مدت ها پول جمع کردم تا توانستم به حج مشرف شوم، با لباس مخیص محرم شدم، و نمی دانستم که باید لباسم را بکنم، احرام کردم ولی لباس را از بدنم نکندم، فقها می گویند باید لباس را از زیر پا در بیاوری و حجت باطل است و باید یک شتر هم بکشم، حضرت فرمود: لباست را کی پوشیدی، قبل از احرام یا بعد از احرام؟ عرض کرد قبل الإحرام، حضرت فرمود اشکال ندارد، لباست را در بیاور، هم حجت درست و هم احرامت، ولی اگر بعد از احرام پوشیده بودی، فتوا همان است که باید لباس را از زیر پا در بیاوری تا سرت را نپوشاند، از این روایت معلوم می شود که آدم جاهل تا حدی معذور است.

ما چهار روایت را خواندیم،منتها قدر متقین جاهل قاصر بود نه مقصر.

و القدر المتیقن من هذه الإحادیث معذوریه الجاهل بالحکم إذا کان غافلاً غیر متنبّه، لا شاکّاً متنبهاً و مترددا، فهو خارج عن مساق هذه الروایات.

۵- مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی إِبْرَاهِیمَ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَتَزَوَّجُ الْمَرْأَهَ فِی عِدَّتِهَا بِجَهَالَهٍ أَ هِیَ مِمَّنْ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَداً فَقَالَ لَا أَمَّا إِذَا کَانَ بِجَهَالَهٍ فَلْیَتَزَوَّجْهَا بَعْدَ مَا تَنْقَضِی عِدَّتُهَا وَ قَدْ یُعْذَرُ النَّاسُ فِی الْجَهَالَهِ بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِکَ فَقُلْتُ بِأَیِّ الْجَهَالَتَیْنِ یُعْذَرُ بِجَهَالَتِهِ أَنَّ ذَلِکَ مُحَرَّمٌ عَلَیْهِ أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنَّهَا فِی عِدَّهٍ فَقَالَ إِحْدَی الْجَهَالَتَیْنِ أَهْوَنُ مِنَ الْأُخْرَی الْجَهَالَهُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِکَ عَلَیْهِ وَ ذَلِکَ بِأَنَّهُ لَا یَقْدِرُ عَلَی الِاحْتِیَاطِ مَعَهَا فَقُلْتُ وَ هُوَ فِی الْأُخْرَی مَعْذُورٌ قَالَ نَعَمْ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَهُوَ مَعْذُورٌ فِی أَنْ یَتَزَوَّجَهَا فَقُلْتُ فَإِنْ کَانَ أَحَدُهُمَا مُتَعَمِّداً وَ الْآخَرُ بِجَهْلٍ فَقَالَ الَّذِی تَعَمَّدَ لَا یَحِلُّ لَهُ أَنْ یَرْجِعَ إِلَی صَاحِبِهِ أَبَدا» (۱) .

ص: ۱۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۴۵۱، من أبواب ما یحرم بالمصاهره، ب۱۷، ح۴، ط آل البیت.

این روایت مطالعه کنید که در جلسه آینده ما به این روایت کار داریم.

قاعده رفع ۹۴/۰۶/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده رفع

بحث ما در باره قواعدی است که می توانند اطلاقات و عمومات را محدود کنند، یعنی یکنوع حکومت بر عمومات و اطلاقات دارند، یکی از آنها حدیث رفع است که می فرماید: « رفع عن أمّتی ما لا یعلمون» آنگاه به منابستی وارد این بحث شدیم که آیا جاهل عند الله معذور است یا نه؟ جناب سید نعمت الله جزائری مسأله را توسعه داد و گفت جاهل ها در طول زمان فراوان است و آنان غالباً عقاید و همچنین احکام شان را از پدر و مادر می آموختند و بسیاری از آنان عمل و عقیده شان ناقص بود، ولی مرحوم اردبیلی به این گستردگی نگفت ، بلکه تا حدی روشن تر بیان کرد، مثلاً سید جزائری تصور می کند که اردبیلی با او موافق است و حال آنکه اردبیلی موافقت تام با او ندارد، اردبیلی همان را گفت که امروز آقایان می گویند و آن این که اگر جاهل عملش مطابق با مرجع زمان خودش باشد هر چند تقلید نکرده با شد عملش صحیح است، ما خواستیم روایات را بخوانیم تا معلوم شود که حق با چه کسانی است؟

البته در مسأله چهار قول است، مقداری از روایات را خواندیم که غالباً مربوط به مسأله حج بود، در حج یکنوع سهولتی است، آخرین روایت راجع به این بود که مردی با لباس مخیط و عادی محرم شده بود، الآن روایت عبد الرحمان بن حجاج را می خوانیم که از اصحاب امام صادق ع است، از حضرت سوال می کند که مردی ندانسته با زنی که در عده بوده، ازدواج نموده، آیا این مایه حرمت است یا نه؟

ص: ۱۵

حضرت فرمود ا گر جاهل باشد، اشکالی ندارد، بعداً می تواند با او ازدواج کند، آنگاه راوی سوال می کند که کدام یکی از این جهالت ها اشد است، یعنی جهلش بالاتر است، جهل به حکم یا جهل به موضوع؟ گاهی شخصی جاهل به حکم است که آیا می شود با زنی که در عده است ازدواج کرد یا نه؟ این جهل به حکم است، گاهی حکم را می داند، موضوع را نمی داند، یعنی نمی داند که این زن در حال عده است یا نه؟ حضرت می فرماید جهل به حکم اشد جهل است من الجهل بالموضوع، چون جاهل به حکم نمی تواند احتیاط کند، اما جاهل به موضوع می تواند احتیاط کند. چرا جاهل به موضوع می تواند احتیاط کند اما جاهل به حکم نمی تواند احتیاط نماید و حال آ نکه هیچکدام نمی تواند احتیاط کند؟

ما حدیث را معنی کردیم و گفتیم مراد از جاهل به حکم، جاهل به حکمی است که غافل باشد، اگر جاهل به حکم است و غافل، اصلاً توجه ندارد که در اسلام زن معتده را نمی شود به عقد خود در بیاورد، اگر جاهل غافل است، نمی تواند احتیاط کند، چرا؟ چون توجه ندارد، بر خلاف جاهل به موضوع، جاهل به موضوع حکم را می داند، کسی که حکم را می داند، قطعاً در باره زن نمی تواند غافل باشد، بلکه از قبیل شاك است ولذا می تواند احتیاط کند، ما حدیث را چنین معنی کردیم که

حضرت می فرماید جاهل به حکم قابل احتیاط نیست، اما جاهل به موضوع قابل احتیاط است، اولی را زدیم به جاهل غافل، دومی را زدیم به متوجه.

علی ای حال حدیث برای ما حجت است، اما به شرط اینکه دخول نکند، و الا اگر دخول کرد، حرمت ابدی می آورد، حالا آیا این حرمت ابدی مال معتده طلاق است یا مال معتده وفات هم است؟ این مسأله، یک مسأله فقهی است، بعضی از علما حتی دخول عن جهل را هم می گویند حرمت ابدی نمی آورد، چرا؟ چون کفاره مال آدم عالم است، اما آدمی که جاهل و نادان است، گناهی نکرده است که اسلام در حق او تحریم بیاورد، البته این اجتهاد در مقابل نص است چون روایت می فرماید اگر دخول کرد، برایش حرام ابدی می شود جاهل باشد یا عالم.

ص: ۱۶

۵- مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی إِبْرَاهِيمَ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ فِی عِدَّتِهَا بِجَهَالَهٍ أَ هِیَ مِمَّنْ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَداً؟ فَقَالَ لَا أَمَّا إِذَا كَانَ بِجَهَالَهٍ فَلْيَتَزَوَّجْهَا بَعْدَ مَا تَنْقَضِی عِدَّتُهَا وَ قَدْ يُعْذَرُ النَّاسُ فِی الْجَهَالَهِ بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ فَقُلْتُ بِأَیِّ الْجَهَالَتَيْنِ يُعْذَرُ بِجَهَالَتِهِ أَنَّ ذَلِكَ مُحَرَّمٌ- جهل به حکم- عَلَيْهِ أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنَّهَا فِی عِدَّهٍ – جهل به موضوع – ؟ فَقَالَ إِحْدَى الْجَهَالَتَيْنِ أَهْوَنُ مِنَ الْأُخْرَى الْجَهَالَهُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِكَ عَلَيْهِ وَ ذَلِكَ بِأَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى الِاحْتِيَاطِ مَعَهَا فَقُلْتُ وَ هُوَ فِی الْأُخْرَى مَعْذُورٌ قَالَ نَعَمْ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَهُوَ مَعْذُورٌ فِی أَنْ يَتَزَوَّجَهَا فَقُلْتُ فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُتَعَمِّداً وَ الْآخَرُ بِجَهْلٍ فَقَالَ الَّذِی تَعَمَّدَ لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى صَاحِبِهِ أَبَدا» (۱) .

چطور با این حدیث استدلال می کنیم؟

وجه الشهاده أنّ الإمام ع حكم بأنّ الجاهل بالحكم غير قادر على الاحتياط، و هو منحصر بالجاهل الغافل لا الشاكّ، إذ هو قادر على الإحتياط، فدلّت الروايه على أنّ الجاهل الغافل عن الموضوع و الحكم إذا تزوّج فی العدّه فلا ينشر الحرمه مطلقاً دخل بها أو لا، غير أنّ الإطلاق خصّص

بصحيحه الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « إِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ الْمَرْأَهَ فِی عِدَّتِهَا وَ دَخَلَ بِهَا لَمْ تَحِلَّ لَهُ أَبَداً عَالِماً كَانَ أَوْ جَاهِلًا وَ إِنْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا حَلَّتْ لِلْجَاهِلِ وَ لَمْ تَحِلَّ لِلْآخَرِ» (۲) .

ص: ۱۷

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۲۰، ص۴۵۱، من أبواب ما يحرم بالمصاهره، ب۱۷، ح۴، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۲۰، ص۴۵۰، من أبواب ما يحرم بالمصاهره، ب۱۷، ح۳، ط آل البيت.

نظر ما این شـد که اگر جاهل، غافل است اعمالش کافی است هر چنـد مخالف مرجع باشـد، اما اگر شاک است،اعمالش باطل می باشـد،بنـابراین فتوای مـا غیر از فتوای محشـین عروه است و غیر از فتوای مرحوم اردبیلی است، چون آنـان می فرماینـد اگر مطـابق رأی مرجع بوده، اشـکالی نـدارد، ولی مـا می گوییم فرق است بین جاهـل غافـل، که اعمـالش صـحیح است، اما جاهل شـاک اعمـالش باطـل است چون اگر بگوییم شـاک هم عملش صـحیح است، می شود تنبل پرور. «وَ لَمْ تَحِلَّ لِلْآخَر» آخر اعم است،می خواهد عالم باشد یا شاک باشد. ولذلک نری أنّ الشیخ الحرّ العاملی علّق علی صحیحه عبد الرحمان الحجاج و قال: «هذا مخصوص بالغافل دون حاله الشک و الشبهه، لأنّه لا یقدر علی الإحتیاط مع الغفله.

۶- مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « شَرِبَ رَجُلٌ الْخَمْرَ عَلَی عَهْدِ أَبِی بَکْرٍ- فَرُفِعَ إِلَی أَبِی بَکْرٍ فَقَالَ لَهُ أَ شَرِبْتَ خَمْراً قَالَ نَعَمْ قَالَ وَ لِمَ وَ هِیَ مُحَرَّمَهٌ قَالَ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ إِنِّی أَسْلَمْتُ- وَ حَسُنَ إِسْلَامِی وَ مَنْزِلِی بَیْنَ ظَهْرَانَیْ قَوْمٍ یَشْرَبُونَ الْخَمْرَ وَ یَسْتَحِلُّونَ وَ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّهَا حَرَامٌ اجْتَنَبْتُهَا فَالْتَفَتَ أَبُو بَکْرٍ إِلَی عُمَرَ- فَقَالَ مَا تَقُولُ فِی أَمْرِ هَذَا الرَّجُلِ فَقَالَ عُمَرُ مُعْضِلَهٌ وَ لَیْسَ لَهَا إِلَّا أَبُو الْحَسَنِ- فَقَالَ أَبُو بَکْرٍ ادْعُ لَنَا عَلِیّاً- فَقَالَ عُمَرُ یُؤْتَی الْحَکَمُ فِی بَیْتِهِ فَقَامَ وَ الرَّجُلُ مَعَهُمَا وَ مَنْ حَضَرَهُمَا مِنَ النَّاسِ حَتَّی أَتَوْا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع فَأَخْبَرَاهُ بِقِصَّهِ الرَّجُلِ وَ قَصَّ الرَّجُلُ قِصَّتَهُ فَقَالَ ابْعَثُوا مَعَهُ مَنْ یَدُورُ بِهِ عَلَی مَجَالِسِ الْمُهَاجِرِینَ وَ الْأَنْصَارِ- مَنْ کَانَ تَلَا عَلَیْهِ آیَهَ التَّحْرِیمِ فَلْیَشْهَدْ عَلَیْهِ فَفَعَلُوا ذَلِکَ بِهِ فَلَمْ یَشْهَدْ عَلَیْهِ أَحَدٌ بِأَنَّهُ قَرَأَ عَلَیْهِ آیَهَ التَّحْرِیمِ فَخَلَّی عَنْهُ فَقَالَ لَهُ إِنْ شَرِبْتَ بَعْدَهَا أَقَمْنَا عَلَیْکَ الْحَد» (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۸، ص۲۳۲، من أبواب حدّ المسکر، ب۱۰، ح۱، ط آل البیت.

در زمان خلافت خلیفه اول، مردی شراب خورده بود و او را نزد ابوبکر آوردند، از او سوال شد که چرا شراب خوردی؟ او در جواب گفت من تازه مسلمان شده ام و در میان قوم خود زندگی می کردم فلذا نشنیدم که شراب در اسلام حرام است، نفهمیدند که با این مرد چه کنند آیا حد بزنند یا حد نزنند؟ عمر گفت باید به ابوالحسن مراجعه کنیم، هردو نفر با شراب خوار در منزل علی ع رفتند و مسأله را مطرح کردند، حضرت فرمود این مرد را به در خانه مهاجر و انصار بگردانید که آیا آیه حرمت خمر را بر این آدم خوانده اند یا نه؟ اگر خوانده بودند، باید این آدم را حد شراب خوری را بزنید و اگر نخوانده بودند، این آدم جاهل معذور است، حضرت در اینجا بین جاهل و عالم می نهد، جاهل هم جاهل غافل است نه جاهل شاک، اصلاً تازه مسلمان است، آدمی که تازه مسلمان باشد، خیلی از مسائل را بلد نیست، بنابراین،حضرت فرق می گذارد بین جاهل غافل و بین جاهل شاک.

۷- عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ إِذَا أَتَیْتَ بَلْدَهً فَأَزْمَعْتَ الْمُقَامَ عَشَرَهَ أَیَّامٍ فَأَتِمَّ الصَّلَاهَ فَإِنْ تَرَکَهُ رَجُلٌ جَاهِلًا فَلَیْسَ عَلَیْهِ إِعَادَهٌ.» (۱) .

۸- «عَنْ زُرَارَهَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالا قُلْنَا لِأَبِی جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ صَلَّی فِی السَّفَرِ أَرْبَعاً أَ یُعِیدُ أَمْ لَا قَالَ إِنْ کَانَ قُرِئَتْ عَلَیْهِ آیَهُ التَّقْصِیرِ وَ فُسِّرَتْ لَهُ فَصَلَّی أَرْبَعا أَعَادَ وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ قُرِئَتْ عَلَیْهِ وَ لَمْ یَعْلَمْهَا فَلَا إِعَادَهَ عَلَیْهِ» (۲) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۵۰۶، من أبواب صلاه المسافر، ب۱۷، ح۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۸، ص۵۰۶، من أبواب صلاه المسافر، ب۱۷، ح۴، ط آل البیت.

مراد از « وَ فُسِّرَتْ لَهُ» این است که حدیث را معنی کند، مثلاً ـ اگر آیه دارد «لا ـ جناح علیکم أن تقصروا»، «لا جناح» به معنای رخصت نیست بلکه به معنای تحریم است مانند «لا جناح» که راجع به سعی بین صفا و مروه است.

علی ضوء هذه الروایات فالغافل عن الحکم الشرعی بالکلیه معذور، بخلاف غیر الغافل، إذ علیه الفحص و التفتیش عن الأدلّه و السؤال، و یشهد علی هذا التفصیل مضافاً إلی ما تقدّم من حدیث عبد الرحمان بن الحجاج و حسنه یَزِیدَ الْکُنَاسِیِّ قَالَ: «سَأَلْتُ (أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع) عَنِ امْرَأَهٍ تَزَوَّجَتْ فِی عِدَّتِهَا فَقَالَ إِنْ کَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِی عِدَّهِ طَلَاقٍ لِزَوْجِهَا عَلَیْهَا الرَّجْعَهُ فَإِنَّ عَلَیْهَا الرَّجْمَ وَ إِنْ کَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِی عِدَّهٍ لَیْسَ لِزَوْجِهَا عَلَیْهَا الرَّجْعَهُ فَإِنَّ عَلَیْهَا حَدَّ الزَّانِی غَیْرِ الْمُحْصَنِ وَ إِنْ کَانَتْ تَزَوَّجَتْ فِی عِدَّهٍ بَعْدَ مَوْتِ زَوْجِهَا مِنْ قَبْلِ انْقِضَاءِ الْأَرْبَعَهِ أَشْهُرٍ وَ الْعَشَرَهِ أَیَّامٍ فَلَا رَجْمَ عَلَیْهَا وَ عَلَیْهَا ضَرْبُ مِائَهِ جَلْدَهٍ قُلْتُ أَ رَأَیْتَ إِنْ کَانَ ذَلِکَ مِنْهَا بِجَهَالَهٍ قَالَ فَقَالَ مَا مِنِ امْرَأَهٍ الْیَوْمَ مِنْ نِسَاءِ الْمُسْلِمِینَ إِلَّا وَ هِیَ تَعْلَمُ أَنَّ عَلَیْهَا عِدَّهً فِی طَلَاقٍ أَوْ مَوْتٍ وَ لَقَدْ کُنَّ نِسَاءُ الْجَاهِلِیَّهِ یَعْرِفْنَ ذَلِکَ قُلْتُ فَإِنْ کَانَتْ تَعْلَمُ أَنَّ عَلَیْهَا عِدَّهً وَ لَا تَدْرِی کَمْ هِیَ فَقَالَ إِذَا عَلِمَتْ أَنَّ عَلَیْهَا الْعِدَّهَ لَزِمَتْهَا الْحُجَّهُ فَتَسْأَلُ حَتَّی تَعْلَمَ» (۱) .

این شاهد عرض ماست که فرق می گذارد بین شاک و بین غافل، «شخص» شاک است و می داند که این زن عده دارد، ولی نمی داند که عده وفات سه ماه ده روز است یا چهار ماه و ده روز،می گوید همین که شما شک دارید، حجت بر شما تمام است،باید سؤال کنید، معلوم می شود که حجت بر آدم شاک تمام است،اما برای غافل حجت تمام نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۸، ص۱۲۶، من أبواب حدّ الزّناء، ب۲۷، ح۳، ط آل البیت

۹- عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ ع وَ قَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى « فَلِلَّهِ الْحُجَّهُ الْبالِغَه» (۱) ، فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَهِ عَبْدِی أَ كُنْتَ عَالِماً فَإِنْ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَهُ أَ فَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ وَ إِنْ قَالَ كُنْتُ جَاهِلًا قَالَ لَهُ أَ فَلَا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ فَيَخْصِمُهُ وَ ذَلِکَ الْحُجَّهُ الْبَالِغَه» (۲) .

از این حدیث استفاده می شود که حجت در باره دو نفر تمام است، یکی عالم و دیگری شاك، اما آدمی که اصلاً در این وادی و فاز نیست و توجه ندارد، معلوم می شود که خدا بر او حجت ندارد، این تلاش ما بود که با این روایات ثابت کنیم بر اینکه آدم های جاهل که اعمال شان به تقلید از پدر و مادر به صورت ناقص انجام می دهند، بگوییم اعمال شان اعاده ندارد. بر خلاف جاهل شاك.

قاعده رفع ۹۴/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده رفع

ما به این نتیجه رسیدیم که جاهل اگر غافل باشد، اعمال او صحیح است هر چند اعمالش فاقد شرائط و اجزاء باشد، مگر دلیلی قائم بر بطلان بشود، اما اگر جاهل شاك باشد، او حق ندارد (بدون فحص و سوال از کسی) عمل را شروع کند، بلکه باید به یک عالمی که او را ارشاد کند مراجعه نماید و ما از این طریق توانستیم بسیاری از مشکلات مردم را حل کنیم، چون افراد زیادی هستند که دور از تعالیم اسلامی اند، مانند عشایر و یا کسانی که در خارج به سر بر می برند، فلذا اعمالی را انجام می دهند که غالباً از نظر شرائط صحیح نیست وآنان هم غافل از قضیه هستند.

۱- انعام/سوره۶، آیه۱۴۹.

۲- امالی، شیخ مفید، ج۱، ص۲۲۸.

بنابراین؛ ما با حواشی آقایان موافقت نداریم چون ما بالاتر از حرف آنها را می زنیم، فقط یک مسأله باقی ماند و آن اینکه: اگر کسی نمی داند که غسل ا رتماسی مبطل روزه است و از این رو، در ماه رمضان غسل ارتماسی و یا یا شنا می کند، آیا چنین کسی روزه اش باطل است یا باطل نیست؟

اقوال مسأله

ما در اینجا اقوال مختلفی داریم:

۱؛ قول شیخ طوسی و ابن ادریس

قول اول این است که نه قضا واجب است و نه کفاره، این قول را جناب شیخ طوسی در تهذیب و ابن ادریس در سرائر انتخاب کرده است، اینها می گویند اگر کسی جاهل است که:« هذا مبطل للصوم»، یعنی حکم شرعی را نمی داند و انجام می دهد، روزه اش درست است فلذا نه قضا دارد و نه کفاره.

۲؛ قول محقق در شرائع

قول دوم نقطه مقابل قول اول است، مرحوم محقق در شرائع و جاهای دیگر فرموده که هم قضا دارد و هم کفاره، گویا محقق قائل است که آدم جاهل از اقسام عامد است، جاهل را کأنّه عامد تلقی کرده است. البته به یک معنی عامد است و به یک معنی عامد نیست، عامد به این معنی است که می خواهد ارتماس بکند، اما عامد در ابطال صوم نیست، بنابراین، اگر می گوییم عامد است، یعنی قصد الفعل، یعنی خواب نیست، بلکه بیدار است، اما لم یقصد ابطال الصوم.

۳؛ قول محقق در کتاب معتبر

قول سوم می گوید قضا واجب است، اما کفاره واجب نیست،این قول هم مختار محقق است در کتاب معتبر، یعنی ایشان در کتاب معتبر از نظری که در کتاب شرائع داشته بر گشته و فرموده قضا واجب است، اما کفاره واجب نیست، چرا کفاره واجب نیست؟ چون کفاره مال گناه است و این آدم چون جاهل به حکم است فلذا گناهی نکرده است.

ص: ۲۲

۴؛ قول صاحب حدائق

قول چهارم این است که باید بین جاهل قاصر و بین جاهل مقصر فرق بگذاریم، این قول مختار صاحب حدائق در حدائق است.

۵؛ مختار استاد سبحانی

ما قول پنجم را انتخاب می کنیم که در واقع به همان چهارم بر می گردد، کـدام قول؟ یعنی اینکه بین جاهل غافل و بین جاهل شـاک فرق بگـذاریم، این قول پنجم است و لعـل قول پنجم عبـارت أخرای قول چهـارم است، آدم شاک مقصـر است، اما آدم غافل قاصر است، فلذا می توان گفت که قول پنجم، به همان قول چهارم می گردد.

ادله مسأله

باید سراغ ادله مسأله برویم، ابتدا سراغ روایات می رویم، روایات ما بر چند طائفه است.

إذا عرفت الأقوال فلنذکر الروایات، و هی علی طوائف:

الأولی: ما یدل بأطلاقها علی وجوبهما.

طائفه اول روایت، می گوید هم قضا واجب است و هم کفاره واجب.

۱: عن عَبْـدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ یَعْبَثُ بِامْرَأَتِهِ حَتَّی یُمْنِیَ وَ هُوَ مُحْرِمٌ مِنْ غَیْرِ جِمَاعٍ أَوْ یَفْعَلُ ذَلِکَ فِی شَـهْرِ رَمَضَانَ- فَقَالَ ع عَلَیْهِمَا جَمِیعاً الْکَفَّارَهُ مِثْلَ مَا عَلَی الَّذِی یُجَامِعُ» (۱) . یعنی طرف با زنش بازی می کند (بـدون اینکه جمـاع نمایـد) و در اثر این بـازی کردن، منی از او خـارج می شود، حضـرت فرمود امنا و انزال عیناً مثل جماع می ماند. این روایت اطلاق دارد هم عالم را شامل است و هم جاهل به حکم را.

ص: ۲۳

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی،ج ۱۰، ص ۴۰، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساک،، ب۴، ح۳،ط آل البیت.

۲: عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَزِقَ بِأَهْلِهِ فَأَنْزَلَ قَالَ عَلَيْهِ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً مُدٌّ لِكَلِّ مِسْكِين» (۱)

تمام روایات سماعه مضمره است، چون کتابی که ایشان دارد، روایاتش از امام کاظم ع است، اسم حضرت را در اول کتاب خود می برد، آنگاه می گوید: سألته، سألته و ...، تمام ضمائرش به امام کاظم ع می گردد، ایشان جزء واقفیه است.

۳: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ أَفْطَرَ یَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ- فَقَالَ كَفَّارَتُهُ جَرِيبَانِ مِنْ طَعَامٍ وَ هُوَ عِشْرُونَ صَاعا» (۲)

ممکن است بگوییم که این روایات اطلاق دارند، یعنی هم عالم شامل اند و هم جاهل را، یک روایت هم عبد السلام بن صالح هروی دارد، این شخص کیست؟ ایشان همان ابا صلت هروی (معروف به آفتاب خراسان) است که همیشه با امام رضا ع محشور بوده و مسند ابا صلت اخیراً چاپ شده است، یعنی یک نفر در مشهد مقدس، همه روایات ابا صلت از امام رضا ع را در یک کتابی جمع کرده است، که این روایات در زمینه های مختلف می باشد، یعنی هم در اخلاق می باشد و هم در احکام و سایر مسائل.

۴: عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ قَالَ:« قُلْتُ لِلرِّضَا ع يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ- قَدْ رُوِیَ عَنْ آبَائِكَ ع فِيمَنْ جَامَعَ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ- أَوْ أَفْطَرَ فِيهِ ثَلَاثُ كَفَّارَاتٍ وَ رُوِیَ عَنْهُمْ أَيْضاً كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ فَبِأَيِّ الْحَدِيثَيْنِ نَأْخُذُ قَالَ بِهِمَا جَمِيعاً مَتَى جَامَعَ الرَّجُلُ حَرَاماً أَوْ أَفْطَرَ عَلَى حَرَامٍ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ- فَعَلَيْهِ ثَلَاثُ كَفَّارَاتٍ عِتْقُ رَقَبَةٍ وَ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ وَ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً وَ قَضَاءُ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَ إِنْ كَانَ نَكَحَ حَلَالًا أَوْ أَفْطَرَ عَلَى حَلَالٍ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةٌ وَاحِدَةٌ وَ إِنْ كَانَ نَاسِياً فَلَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ» (۳)

ص: ۲۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی،ج۱۰، ص۴۰، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساک،، ب۴، ح۴،ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی،ج۱۰، ص۴۷، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساک،، ب۸، ح۶،ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی،ج۱۰، ص۵۴، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساک،، ب۱۰، ح۶،ط آل البیت.

گاهی می گویند اگر کسی در ما ه رمضان افطار کند، سه کفاره دارد، عتق رقبه، اطعام ستین مسکیناً، صوم ستین یوماً، گاهی می گویند یک کفاره کافی است؟

حضرت می فرماید هردو درست است، یعنی اگر به حرام افطار کند، کفاره اش سه تاست، اما اگر به حلال افطار کند، بیش از یک کفاره ندارد، یعنی کفاره اش یکی ا ست،.

البته این روایت اطلاق ندارد، معلوم است که آدم عامد را می گیرد نه جاهل را. یعنی بعید است که جاهل را بگیرد. اگر جاهل به حکم است و افطار کند، هم کفاره دارد و هم قضا.

الطائفه الثانیه: ما یدلّ علی اختصاصهما بالعامد

۱؛ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِی رَجُلٍ أَفْطَرَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ- مُتَعَمِّداً یَوْماً وَاحِداً مِنْ غَیْرِ عُذْرٍ قَالَ یُعْتِقُ نَسَمَةً أَوْ یَصُومُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ أَوْ یُطْعِمُ سِتِّینَ مِسْکِیناً فَإِنْ لَمْ یَقْدِرْ تَصَدَّقَ بِمَا یُطِیقُ» (۱)

۲؛ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ:« سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَفْطَرَ یَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّداً قَالَ یَتَصَدَّقُ بِعِشْرِینَ صَاعاً وَ یَقْضِی مَکَانَه» (۲)

۳؛ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ- ایشان فقیه بصره و امامی مذهب است و از شاگردان امام صادق ع می باشد - عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَفْطَرَ یَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّداً قَالَ عَلَیْهِ خَمْسَةَ عَشَرَ صَاعاً لِکُلِّ مِسْکِینٍ مُدٌّ بِمُدِّ النَّبِیِّ ص أَفْضَل» (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی،ج ۱۰، ص۴۵، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساک،، ب۸، ح ۱،ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی،ج ۱۰، ص۴۶، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساک،، ب۸، ح۴،ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی،ج ۱۰، ص۴۸، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساک،، ب۸، ح ۱۰،ط آل البیت.

پس معلوم می شود که قضا و کفاره مال متعمد است نه مال آدم جاهل.

۴؛ عَنِ الْمَشْرِقِيِّ (ایشان هشام بن إبراهیم است) عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَفْطَرَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ أَیَّاماً مُتَعَمِّداً مَا عَلَیْهِ مِنَ الْکَفَّارَهِ فَکَتَبَ مَنْ أَفْطَرَ یَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّداً فَعَلَیْهِ عِتْقُ رَقَبَهٍ مُؤْمِنَهٍ وَ یَصُومُ یَوْماً بَدَلَ یَوْم» (۱)

۵؛ عَنْ سَمَاعَهَ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَتَی أَهْلَهُ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ مُتَعَمِّداً قَالَ عَلَیْهِ عِتْقُ رَقَبَهٍ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّینَ مِسْکِیناً أَوْ صَوْمُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ وَ قَضَاءُ ذَلِکَ الْیَوْمِ وَ مِنْ أَیْنَ لَهُ مِثْلُ ذَلِکَ الْیَوْم» (۲)

با این روایات، قول صاحب حدائق را زنده کرده اند.

اشکال بر استدلال روایات فوق الذکر

استدلال با این روایت یکدانه اشکال دارد و آن این که قید متعمداً در کلام راوی است، یعنی قید متعمداً همه اش در کلام راوی است نه در کلام امام ع، فلذا دلیل نمی شود که این قید مدخلیت دارد، بله! حکم امام روی متعمد است، اما بعید نیست که حکم امام ع هم متعمد را بگیرد وهم جاهل را. این اشکال را کرده اند.

جواب از اشکال

اما این اشکال برای من قابل دفع است. چطور؟

اولاً؛ قید متعمداً در یکی از این روایات، در کلام امام ع آمده ا ست و آن روایت مشرقی است، بقیه در کلام راوی است، اما در این روایت هم در کلام امام است و هم در کلام راوی.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی،ج۱۰، ص۴۹، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساک،، ب۸، ح۱۱،ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی،ج۱۰، ص۴۹، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساک،، ب۸، ح۱۳،ط آل البیت.

ممکن است کسی این جواب را نپذیرد و بگوید امام ع هم خواسته با راوی هماهنگ باشد، بنابراین، قید متعمداً در اینجا مفهوم ندارد چون در کلام راوی است، اگر هم در کلام امام ع آمده است، به عنوان هماهنگی با راوی آمده است، این اشکال را کرده اند.

جواب استاد سبحانی

ولی من برای این ا شکال یک جواب نابی دارم، و آن این است که ا ین همه روات، که همگی روی کلمه متعمداً تکیه می کنند، این نشان می دهد که در آن محیط این مسأله روشن بوده که این احکام، احکام متعمد است، چرا روی متعمداً تکیه می کنند؟ اگر یکدانه روایت بود، می گفتیم طرداً للباب آمده، اما پنج روایت داریم که همه اش روی متعمداً تکیه می کنند، پس معلوم می شود که این مسأله در آن محیط مطرح بوده، یعنی در آن زمان می دانستند که بین متعمد و جاهل فرق است، اگر این مسأله در آن محیط مطرح نبود،این همه قید نمی آوردند.بنابراین، فرق است.

آقایان می گویند اگر قید در کلام راوی باشد، مفهوم ندارد، اما اگر در کلام امام ع باشد، مفهوم دارد، البته ما نیز این حرف در جای خودش درست می دانیم، ولی اینجا یک خصوصیت دارد و آن این است که تضافر القیود فی کلام الراوی، در کلام راوی قیود متضافر است چون همه روات می گویند: متعمداً، معلوم می شود در در محیط فقه آن زمان، این مسأله مطرح بوده که بین جاهل و بین متعمد فرق است، پس ما اخذ به این قید می کنیم و آن وقت حرف صاحب حدائق درست می شود که متعمد هردو را دارد،یعنی کفاره دارد و هم قضا، اما جاهل هیچکدام را ندارد، یعنی کفاره را دارد و نه قضا را.

یلاحظ علیه: أنّ الاهتمام السائل أو الإمام ع بهـذا القیـد یکشف عن کون الارتکاز عن مـدخلیته فی الحکم و إلّا لما کان هناک داع لذکره فی السؤال و الجواب.

بنـابراین، این قیـد متعمـداً، یـک قیـد مهمی است، حـال بر گردیم به طـائفه اولی، طائفه اولی اطلاق داشت، ممکن است اصـلاً اطلاق آنها را منکر بشویم و بگوییم طائفه اولی منصرف به عامد است. مثلاً در صـحیحه عبد الرحمان بن حجاج آمده بود که: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ یَعْبَثُ بِامْرَأَتِهِ حَتَّی یُمْنِیَ وَ هُوَ مُحْرِمٌ مِنْ غَیْرِ جِمَاعٍ أَوْ یَفْعَلُ ذَلِکَ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ».

این روایت کحـایش ا طلاـق دارد تـا جاهـل را هم بگیرد؟! آدم عامـد است و محرم، مـاه هم مـاه رمضان می باشـد، لا اقل این شـاک است یـا این آدم متعمـد است یا لا اقل شاک، و هکـذا روایت سـماعه: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَزِقَ بِأَهْلِهِ فَأَنْزَلَ» می دانست که امناء و انزال روزه را باطل می کند، اما شهوت است، انجام داد و از حضرت سوال کرد، حضرت فرمود قضا و کفاره دارد.

بنابراین: اولاً ما اطلاق طائفه اولی را منکریم و می گوییم طائفه اولی اطلاق نـدارد و این روایاتی که کلمه متعمـداً است، بر آن قیـد اصـرار می کنیم، قهراً قول مرحوم صـاحب حـدائق زنـده می شود که جاهـل قضـا و کفاره نـدارد، اما عالم دارد، اما از آن طرف چون فرق است بین جاهل قاصـر و بین جاهل شاک، بعید است که ما آدم شاک را به غافل ملحق کنیم، بلکه باید شاک را به عالم ملحق کنیم، بنابراین، اقوال ششگانه ای که ما گفتیم، قول اول که می گوید هیچکدام، یعنی نه کفاره دارد و نه قضا، این قول را مقید می کنیم بین عالم و جاهل.

قول دوم که گفت هردو، (یعنی هم قضا دارد و هم کفاره،) آن را هم مقید می کنیم و می گوییم هردو مال عالم است نه مال جاهل.

قول سوم که گفت قضا دارد و کفاره ندارد، اصلاً مطرح نکردیم، قول چهارم نتیجه این اقوال است، اطلاق روایات اولی را منکر می شویم و در این روایات طائفه ثانیه قید را می گیریم و فرق می گذاریم بین عالم و جاهل، در جاهل هم با حدائق هماهنگ نیستیم بلکه فرق می گذاریم بین جاهل شاک و بین جاهل غافل، اتفاقاً بعضی از روایات به این نظریه کمک می کند:

و یؤیّده أمران:- یؤیّده، یعنی این که فرق بگذاریم بین جاهل شاک و بین جاهل غیر شاک –

۱: ما تقدم فی روایه الحجاج من أنّ الجاهل بالحکم لا یقدر علی الاحتیاط و قد قلنا إنّه مختصّ بغیر الشاک و غیر المتنبّه و إلّا فالشّاک قادر علی الاحتیاط.

۲: موثقه زراره و أبی بصیر قالا- جمیعاً- عَنْ زُرَارَهَ وَ أَبِی بَصِیرٍ قَالا- جَمِیعاً سَأَلْنَا أَبَا جَعْفَرٍ ع: «عَنْ رَجُلٍ أَتَی أَهْلَهُ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ- وَ أَتَی أَهْلَهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ وَ هُوَ لَا یَرَی إِلَّا أَنَّ ذَلِکَ حَلَالٌ لَهُ قَالَ لَیسَ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ» (۱)

به طور کلی جاهل ا ست، آنهم جاهل غافل نه جاهل شاک. این روایت اخیر حرف اول و آخر را زد، چون می گوید اگر نداند، هیچگونه مشکلی ندارد.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی،ج۱۰، ص۵۳، من أبواب ما یمسک الصائم وقت الإمساک،، ب۹، ح۱۲،ط آل البیت.

قاعده لزوم الوفاء بالمنذور ۹۴/۰۶/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لزوم الوفاء بالمنذور

بحث در باره قواعدی است که احکام اولیه را محدود و کنترل می کنند، مانند: قاعده لا حرج، لا ضرر و سایر قواعدی که قبلاً آنها را بررسی کردیم، یکی از قواعدی که احکام اولیه را محدود و کنترل می کند، قاعده نذر است، قاعده نذر و هکذا قاعده عهد و یمین احکام اولیه را محدود می کنند، برای اینکه روشن بشود که چطور قاعده نذر، احکام اولیه را محدود می کند، مقدمات تمهدی داریم که یکی از آنها تعریف کلمه نذر است:

۱: تعریف النذر

باید توجه داشت که برای کلمه « نذر» تعاریف مختلفی بیان گردیده است، یکی از آن تعاریف این است که:

النذر: - لغه – الوعد، شرعاً الالتزام بالفعل أو الترک علی وجه مخصوص و عرّفه فی الدروس بقوله: التزام الکامل المسلم المختار القاصد غیر المحجور علیه، بفعل أو ترک لقوله: لله، ناویاً القربه (۱)

با قید مسلم، کافر را خارج کرده، یعنی نذر کافر به درد نمی خورد، مختار باشد، یعنی تحت فشار نباشد، محجور علیه نباشد، چون اگر حاکم شرع بگوید این آدم محجور است، او نمی تواند نذر کند. این تعریف نذر است.

البته آقایان می گویند:« فعل» به وسیله نذریا واجب می شود و یا حرام، ولی ما این حرف را قبول نمی کنیم، چون از نظر ما، « نذر» فعل را واجب نمی کند یا فعل را حرام نمی کند، البته اگر نذر انسان، نذر تشکری باشد، می گویند واجب می شود، اما اگر نذر زجری باشد، حرام می شود.

۱- الدروس الشرعیه،، شهد اول، ج۲، ص۱۴۹.

ولی ما معتقدیم که این گونه نیست، بلکه آن که واجب است، وفا به نذر واجب است،« ولیوفوا نذورکم» (۱) ، وفا به نذر واجب است، منتها وفا به نذر واجب بالذات است، فعل می شود واجب بالعرض، یا فعل می شود حرام بالعرض.

آقایان می گویند چنانچه کسی نذر کند که اگر مریضم خوب شد، من یکماه تمام نماز شب می خوانم، نماز شب بر او واجب می شود، ولی ما می گوییم این گونه نیست، آنکه بر او واجب می شود وفا به نذر است، استحباب نماز شب باقی است، حضرت امام (ره) می فرمود اگر این آ دم بخواهد وفا به نذر بکند، باید نیمه شب بر خیزد و بگوید نماز شب می خوانم مستحب، چون اگر بگوید نماز شب می خوانم واجب، این درست نیست، چون نماز مستحب را نذر کرده است، نماز باید

استحبابش باقی باشد، البته وفا به نذر واجب است، عمل به وفا به نذر با این است که نماز مستحب بخواند، اگر نماز مستحب بخوانـد، وفا به نـذر واجب می شود، غالباً آقایان در اینجا واجب بالـذات را با واجب بالعرض مخلوط می کننـد، واجب بالذات عبارت است از وفا، واجب بالعرض هم عبارت است از فعل، این بود تعریف نذر که بهترین تعریف است.

۲: دلیل مشروعیته

آیا نذر مشروعیت دارد یا نه؟ چون نذر در عمومات و اطلاقات تصرف می کند، انسان را وادار به نماز شب خواندن می کند و سبب می شود که انسان یک افعالی را ترک کند و حال آنکه سابقاً ترکش الزامی نبوده.

۱- حج/سوره۲۲، آیه۲۹.

بنابراین، نذر باید مشروعیت داشته باشد، مشروعیتش قرآن است، چون قرآن می فرماید: « ولیوفوا نذورکم» مشروعیتش سوره انسان است، سوره انسان کدام است؟ سوره انسان اسم دیگرش سوره دهر است، سوره هل أتی، «یوفون بالنذر و یخافون یوماً کان شرّه مستطیراً» (۱)

بنابراین، در اینکه نذر یک امر مشروع است،جای بحث نیست، علاوه براین، در تمام ادیان و مذاهب و کسانی که یکنوع خدا پرستی دارند، در همه آنها یکنوع نذر وجود داشته، مثلاً قرآن در باره حضرت مریم می فرماید:« ربّ إنّی نذرت ما فی بطنی محرراً» (۲)

نذر کردم که اگر بچه ام پسر شد، او را غلام بیت المقدس کنم، از این معلوم می شود که در آیین مسیح، یا در آیین موسی یکنوع نذر بوده، بنابراین، نذر یک عبادتی است که در میان تمام ملل بوده، با این تفاوت که اسلام یک شرائطی را گذشته که شاید آن شرائط در سایر ادیان و ملل نباشد.

تا اینجا چند امر رو شن شد:

الف؛ تعریف نذر روشن شد.

ب؛ نذر فعل را واجب نمی کند، آنکه واجب است وفا به نذر است، عمل بر استحباب خودش باقی است.

ج؛ مشروعیت نذر هم با آیات و روایاتی که خوانده شد ثابت می شود.

۳: أقسام النذر

باید به این نکته توجه داشت که نذر برای خود اقسامی دارد که عبارتند از:

۱ ؛ نذر البرّ. ۲؛ نذر الزجر. ۳؛ نذر التبرّع.

۱- انسان/سوره۷۶، آیه۷.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۳۵.

همان گونه که دانسته شـد، نذر اقسامی دارد فلذا گاهی می گویند: نذر ا لبرّ، گاهی می گویند: نذر الزجر، گاهی می گویند: نـذر التبرع، نـذر البر عبـارت از این است که انسان یک عمل محبوبی را عنـد الله بر خودش الزام آور کنـد، کار نیک، مثلا می گویـد اگر مریضم بهبودی حاصـل کرد و خوب شـد، یکمـاه نمـاز شب بخوانم، به این می گوینـد: نـذر البر، ولـذا آقایـان می گویند:« یشترط فی النذر الرجحان» مسـلماً رجحان در معلّق لازم است، حالا معلّق علیه بعداً می خوانیم: إن شـفی مریضـی فعلیّ صلاه اللیل، اولی را می گوینـد معلّق علیه، یعنی «إن شـفی»، شـرط را می گویند:« معلّق علیه»، جزا را می گویند: معلّق، در نذر الـبرّ، حتمـاً یکنوع رجحـان شـرط است، چرا؟ چون می خواهیم خـدا را تملیـک کنیم و بگوییم این عمـل لله است، عمـل بـاید یکنوع وجهاتی داشـته باشـد تا ما آن به خـدا تملیک کنیم، حالا من نمی گویم معنای نـذر در همه جا تملیک است، اما لله می رسانـد که تقـدیم خـدا می کنیم، چیزی را که تقدیم خدا می کنیم، حتماً باید یکنوع وجاهتی داشـته باشد، این را می گویند:« نذر البرّ ».

امـا در مقابـل نـذر البرّ، نـذر الزجر داریم، آن کـدام است؟ یک عملی است که نمی خواهم آن را انجام بـدهم، حالا این عمل پیش من مرجوح است، ممکن است پیش شـرع مرجوح نباشد، مثلاً می گویم اگر من سـیگار کشـیدم، زجراً فلان کار را انجام بـدهم، یعنی ده هزار تومان به فقیر بـدهم، به این می گوینـد:« نـذر الزجر»، کأنّه سـیگار کشـیدن را بر خود حرام می کنم، «إن دخنت فعلیّ کـذا»، یـا می گویم اگر من یـک بار دیگر در این مجلس که مجلس غیبت است رفتم، فعلیّ کـذا، برای اینکه این اعمال را بر خودم ببندم، می گویند: نذر الزجر، حتماً باید آن «معلّق علیه» یکنوع نا خرسـندی داشـته باشد یا نا خرسندی عند الله مثل اینکه اگر مجلس غیبت بروم یا اگر نماز صـبحم را ترک کنم، یک موقع پیش خودم، یعنی خوشم نمی آید که در یـک چنین مجالسـی بـاشم یعنی مجـالس عمـومی، می گـویم اگر در مجـالس عمومی شـرکت کردم « فعلیّ کـذا»، به این می گویند:« نذر زجر»، در حقیقت می خواهم خودم را از آن عمل باز دارم.

ص: ٣٣

در مقابل نـذر الزجر، نـذر التبرع است، نـذر تبرع یک چنین بنـد و بیل ها را نمی خواهد، یعنی «معلّق علیه» را نمی خواهد، نذر البرّ است که معلّق علیه می خواهـد، نـذر الزجر است که معلّق علیه می خواهـد، امـا نـذر التـبرّع، یـک چنین چیزهـای را نمی خواهـد، نـذر التبرّع این است که انسان بگویـد:« لله علیّ » که امشب نماز شب بخوانم، به این می گویند: نذر التبرع، در واقع از خـدا هیـچ چیزی طلب نمی کنم، در اولی از خـدا طلبکـارم، یا طلبکارم که این فعل را انجام بـدهم یا طلبکارم که فلان فعل را ترک کنم، ولی در دومی این گونه نیست، یعنی هیچ نوع بده بستانی در کار نیست، در اولی یکنوع بده بستان است، در دومی نیز چنین است، ولی در سومی بده بستان نیست.

أقسام النذر

ینقسم النذر إلی نذرالبرّ و نذر الزجر و نذر التبرّع

و الأولان معلّقان علی وجود شـرط، به یکون النـذر، نذر برّ أو نذر زجر، فنذر البرّ: کأنّ یقول:« إن عافانی الله أو رزقنی ولداً فللّه علیّ کذا»، و أمّا نذر الزجر کأن یقول: إن کذبت فعلیّ کذا، أو إن ترکت واجباً أو مستحبّاً فللّه علیّ کذا »، و هذا القسمان أعنی نذر البرّ و نذر الزجر، من أقسام النذر المعلّق، أی ما یشتمل علی شرط و جزاء- یعنی شرط دارد و جزا، شرط را می گویند معلّق علیه، جزا را می گویند معلّق،

و أمّا نذر التبرّع فهو أن یقول: لله علیّ کذا، دون أن یعلّقه علی شیء.

قال المحقق: و لا ريب فی انعقاد النـذر بالأولیین، أی المعلّق بکلا قسـمیه، و فی الثالثه خلاف و الانعقاد أصـحّ، و نسب الخلاف إلی السـید المرتضـی- سید مرتضـی می گوید نذر همان دوتای اول است، اصلاً سومی را نذر نمی گویند، در لسان عرب نذر آن است که در یکنوع تعلیقی در آن باشد- حیث قال: إنّ العرب لا تعرف من النذر إلّا ما کان معلّقاً کما قاله تغلب و الکتاب و السـنّه ورد بلسانهم، و النقل علی خلاف الأصل- بگوییم نـذر از لغت عرب به معنای وسـیع نقل شده به گونه آی که حتی تبرع را هم می گیرد،این خلاف اصل است-، و نقله الطریحی فی مجمع البحرین، ماده نذر، و لکن الظاهر وقوعه.

ولی ظاهراً نظر و فرمایش سـید مرتضـی صـحیح نیست، چون بنت عمران نـذرش نذر تبرعی بود و گفت: « إنّی نذر لک ما فی بطنی محرراً»، اللهم که بگوییـد: اگر ما این را تجزیه و تحلیل کنیم،این هم « معلق علیه » دارد، یعنی إلّلهم إلّا أن یقال إن نذرها معلقاً فکأنّما قالت: إن کان ما فی بطنی ذکراً فهو محرر.

علی أی حـال می شـود برای او مطلب پیـدا کرد، حالاـ اگر کسـی آیه قبول کرده که چه بهـتر، و اگر آیه را قبول نکرد، سـراغ روایات می رویم:.

۱؛ عَنْ عَبْـدِ الْمَلِـکِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَمَّنْ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَیْهِ أَنْ لَا یَرْکَبَ مُحَرَّماً سَـمَّاهُ فَرَکِبَهُ قَالَ (لَا أَعْلَمُهُ) إِلَّا قَالَ فَلْیُعْتِقْ رَقَبَهً أَوْ لِیَصُمْ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ أَوْ لِیُطْعِمْ سِتِّینَ مِسْکِیناً» (۱)

ص: ۳۵

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی،ج۲۲، ص۳۹۴، من أبواب کتاب النذر، ب۱۹، ح۷، ط آل البیت.

البته این روایت، دلیل بر این است که کفّاره نذر،همان کفاره روزه است، کفّاره روزه با کفّاره نذر یکی است، این چطور دلیل است بر اینکه:« لله عليّ » که دروغ نگوید، معلق و معلّق علیه ندارد، غیبت نکند و اگر دروغ و غیبت کرد، باید یکی از کفاره ها را بدهد، بنابراین،نذر تبرعی هم داریم. این روایت دلیل است، علاوه براینکه آیه بنت عمران می تواند دلیل باشد، این حدیث هم دلیل است. من دروغ نگویم کافی است، خدای نکرده اگر دروغ گفت، باید یکی از دو کفاره را بدهد.

۲؛عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: « مَنْ جَعَلَ عَلَيْهِ عَهْداً لِلَّهِ وَ مِيثَاقَهُ فِي أَمْرٍ لِلَّهِ طَاعَةً فَحَنِثَ فَعَلَيْهِ عِتْقُ رَقَبَةٍ أَوْ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ أَوْ إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينا» (۱)

هر کس بر عهده خودش چیزی بگذارد، مثلاً بر من است که دروغ نگویم، یا غیبت نکنم، بعد از غذا نخوابم، اگر خوابید، باید یکی از این سه تا را بدهد،این نذر تبرعی است.

البته باید زجر یک زجری باشد که خدا ترکش را بپسندد مانند کذب، غیبت و امثالش ولذا ظاهراً اعم را هم می گیرد، یعنی چیزی که من خودم خوشم نمی آید، مثل مجلس عامه که خوشم نمی آید، آن را هم می گیرم.

بنابراین، هر سه نذر درست است، یعنی هم نذر البرّ است و هم نذر الزجر و نذر التبرّع.

شرائط نذر ۹۴/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط نذر

ص: ۳۶

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی،ج۲۲، ص۳۹۵، من أبواب کتاب النذر، ب۲۴، ح۲، ط آل البیت.

در جلسه گذشته نذر را تقسیم کردیم به نذر شکری و نذر زجری، در ضمن یک نذر دیگر را هم داشتیم که خارج از محل بحث است و آن عبارت بود از نذر تبرّعی، الآن وارد شرائط نذر می شویم، باید دانست که نذر برای خودش شرائطی دارد، چون نذر برای خودش هم معلّق دارد و هم معلّق علیه، شرط را می گویند: معلّق علیه، و از جزای شرط، تعبیر به معلّق می کنند، مثلاً نذر کننده می گوید:« إن عافنی الله تبارك و تعالی فأصلّی صلاه اللیل»، اولی که شرط است، به او می گویند: معلّق علیه، به جزای شرط (که فأصلّی صلاه اللیل باشد) می گویند: معلّق. نام دیگرش مترتّب و مترتّب علیه، به شرط می گویند: مترتّب علیه، و از جزای شرط تعبیر می کنند به مترتّب، و الآن بحث ما در شرائط هردوست، شرائط معلّق علیه، یعنی این شرائط هم مربوط است به نذر شکری و هم به نذر زجری، بعداً شرائط معلّق را بحث خواهیم کرد.

شرائط معلّق علیه

نخست باید بدانیم که معلّق علیه چه شرائطی دارد؟ اگر نذر انسان، نذر شکری باشد، حتماً باید معلّق علیه، یک امر محبوب عند الله باشد، چون انسان با این نذرش می خواهد شکر خدا را بجای بیاورد، مثلاً نذر کند که خدایا! اگر من واجبی را انجام دادم یا مستحبی را انجام دادم یا حرامی را ترک کردم یا مکروهی را ترک نمودم، به شکرانه تو، نماز شب می خوانم، پس در نذر شکری حتماً باید معلّق علیه (که همان شرط است) امر محبوب عند الله باشد تا کلمه شکر برایش صدق کند، این در جایی است که نذر انسان، نذر شکری باشد، اما اگر نذرش، نذر زجری است، چون کاری کرده، فلذا می خواهد علیه خودش زجری بدهد، در نذر زجری هم باید یک چیزی باشد، مثلاً یا حرامی را مرتکب شده یا واجبی را ترک کرده، یا مکروهی را نجام داده یا مستحبی را ترک کرده یا کاری انجام داده که خوشش نمی آید، مثلاً می گوید اگر من در فلان مجلس شرکت کردم، علیّ بر اینکه دو درهم در راه خدا بدهم، همین مقدار که مورد ناراحتی او باشد، مانند فعل حرام، ترک واجب یا فعل مکروه یا ترک مستحب، همه اینها قابل زجر است، حتی می توانیم بگوییم زجر شخصی، ممکن است اصلاً امر مباحی باشد، اما من از این کار زجر می برم و لذا بر خود تضمین می کنم که اگر دوباره انجام دادم، در راه خدا فلان مبلغ را بدهم.

پس تا اینجا روشن شد که اگر نذر انسان، نذر شکری است، باید آن عمل، عمل محبوب عند الله باشد، اما اگر نذرش نذر زجری است، باید یا زجر شرعی داشته باشد یا زجر شخصی.

أمّا المقام الأول، فنقول إذا قصد بالنذر الشكر، فيلزم أن يكون الشرط ممّا يحسن الشكر عليه سواء أكان من فعل الله سبحانه كأنّ يقول: إن عافنی الله فعلیّ کذ، أو فعل النفس كأن يقول: إن وفّقنی الله زیاره الحسین ع، فعلّی کذا، فیشترط عندئذ كونه واجباً أو مندوباً أو ترك محرّم أو ترك مكروه، فیلتزم بالمنذور شكراً لله تعالی حیث و فّقه إلیه، و لذلك لا ینعقد النذر لو علّقه شكراً علی ترك واجب أو مندوب أو فعل حرام أو مكروه- اینها قابل شکر نیستند، شکر این است که انسان عمل محبوبی را انجام بدهد، اینها عمل مبغوض است و عمل مبغوض شکر بردار نیست - إذ لا موضوع للشكر. این در صورتی است که نذر انسان، نذر شکری با شد.

اما در نذر زجری، باید چیزی باشد که یا شرعاً مورد زجر باشد یا شخص خود انسان.

هذا إذا قصد بالنذر الشكر، و أمّا إذا قصد به الزجر، فیكفی كون الشرط فعل محرّم أو مكروه أو ترك واجب أو ترك مندوب، و أضاف فی الجواهر ترك مباح راجح – نذر کند که پنیر نخورد - أو متساوی الطرفین، و هو فی محلّه، لأنّ المیزان تحقق الزجر عند الناذر، فلو كان المباح ممّا ینزجر عنه الناذر كفی فی تحقق الشرط.

بنابراین، در نذر شکری، باید عمل محبوب عند الله باشد، در نذر زجری، یا منزجر باشد عند الشارع أو عند الناذر، این مسأله روشن است، عمده دومی است.

شرائط معلّق

از قـدیم الایام گفته انـد که در متعلق نذر، رجحان شـرط است، مراد از متعلق، معلّق است نه معلّق علیه، اگر می گویند: یشترط فی متعلّق النـذر الرجحـان، این معلّق را می گویـد، یعنی آن چیزی که گردن می گیرم، مثلاـ نـذر می کنم که دو رکعت نمـاز بخوانم یا به فقیر فلان مبلغ را بدهم، آقایان در اینجا می گویند رجحان شـرط است. چرا؟ چون علاوه بر روایات، خود تجزیه و تحلیل نیز این مسأله را نشان می دهد، تجزیه و تحلیلش این است که آدم ناذر عمل را برای خدا تملیک می کند و می گوید:« لله علیّ» اگر فلان کار را کردم، اگر من از این مریضـی بهبودی پیـدا کردم، نماز شب می خوانم، خوانـدن نماز شب را به خدا تملیک می کنم، مسـلماً چیزی را که انسان تملیک خـدا می کنـد بایـد مناسب با ذات اقـدس خدا باشد، یعنی قطعاً باید دارای رجحان باشد.

علاوه براینکه روایات داریم که باید متعلّق نذر، دارای رجحان باشد، خود تجزیه و تحلیل نذر نیز این مطلب را نشان می دهد.

روایات

هذا هو المقام الثانی، و ربما یعبّر عنه بمتعلق النذر، فضابطه وجود الرجحان الشرعی کأن یکون طاعه لله، مقدوراً للناذر، فهو إذن مختص بالعبـادات کالحـج و الصـوم و الصـلاه و الهـدی و الصـدقه و العتق، لصـحیحه ِ أَبِی الصَّبَّاحِ الْکِنَـانِیِّ ۱: عـن أَبِی الصَّبَّاحِ الْکِنَانِیِّ قَالَ:« سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ قَالَ عَلَیَّ نَذْرٌ قَالَ لَیْسَ النَّذْرُ بِشَیْ ءٍ حَتَّی یُسَـمِّیَ شَیْئاً لِلَّهِ صِیَاماً أَوْ صَدَقَهً أَوْ هَدْیاً أَوْ حَجّاً» (۱) .

حال اگر یک آدم جاهل، نـذر کنـد چنانچه در امتحان قبول شدم، فلان عمل حرام یا مکروه را انجام بدهم، یا فلان عمل مباح را مرتکب بشوم، چنین نـذری منعقـد نمی شود چون این آدم می خواهـد چیزی را به خـدا تملیک کنـد، معنی نـدارد که عمل حرام یا مکروه یا مباح را تملیک کند.

۱- الکافی، کلینی، ج۷، ص۴۵۵، ب نذور، ح۲، ط الإسلامیه.

فلو نـذر محرّماً أو مكروهاً لم ينعقد إجماعاً ، إنّما الكلام فيما إذا نذر شـيئاً متساوی الطرفين أو كان راجحاً فی الدنيا، فهل ينعقد أو لا؟ المشهور:عدم الانعقاد و يدل عليه مضافاً إلی ما مرّ من صحيحه الكنانی ما يلی:

۲: عَنْ أَبِی بَصِيرٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَقُولُ عَلَيَّ نَذْرٌ قَالَ لَيْسَ بِشَيْ ءٍ حَتَّی يُسَمِّيَ شَيْئاً وَ يَقُولَ عَلَيَّ صَوْمٌ لِلَّهِ أَوْ يَصَّدَّقَ أَوْ يُعْتِقَ أَوْ يُهْدِيَ هَدْياً فَإِنْ قَالَ الرَّجُلُ أَنَا أُهْدِي هَذَا الطَّعَامَ فَلَيْسَ هَذَا بِشَيْ ءٍ إِنَّمَا تُهْدَی الْبُدْنُ» (۱) .

كيفيت دلالت

ممكن است كسـی اشكال كند و بگويد اثبات شیء، نفی ما عدا نمی كند، درست است كه حضرات اينها گفته اند، اما از كجا معلوم كه حتماً بايد رجحان داشته با شد، بلكه همين مقدار كه مباح باشد در انعقاد نذر كافی است؟

در جواب می گوييم از اينكه در اين روايـات عنايت به اين مثالهاست، اين نشانه شـرطيت است، مثلاً روايت كنانی و ابو بصـير، آهنگش آهنگ واحـدی است، چون مثال به صـلات، حـج، صوم، صـدقه، هـدی و حـج زده است، از عنايت به اين مثالها، می توان گفت كه اثبات شیئ در اين موارد، نفی ما عدا می كند.

اينكه در لسان ها جاری است كه اثبات شـیء، نفی ما عـدا نمی كنـد، در جای خودش صـحيح است، منتها بايـد در مواردی از اين قاعده عدول كنيم. چرا؟ به جهت اينكه اين روايات تاكيد بر اين مثالها دارد، فلذا در مقام مثال، حتی به يک مباح هم مثال نزده است.

ص: ۴۰

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ۲۳، ص۲۹۴، من أبواب كتاب النذر و العهد، ب۱، ح۳، ط آل البيت.

۳: ما رواه ابن عباس قال: « بینما النبی ص یخطب إذا هو برجل قائماً فی الشمس، فسأل عنه، فقال: هذا أبو إسرائیل نذر أن یقوم فلا یقعد و لا یستظل و لا یتکلّم و یصوم؟ قال ص مروه، فلیتکلّم و لیستظلّ و لیقعد و لیتمّ صومه» (۱) .

گویا حضرت در حج الوداع یا در عرفه مشغول خطبه خواندن بودند، یک مرتبه چشمش به کسی افتاد که زیر آفتاب ایستاده است، حضرت از نام او سوال کرد که این چه کسی است؟ در جواب حضرت عرض کردند که ابو اسرائیل است و نذر کرده که باید بایستد و ننشیند، زیر آفتاب بماند نه زیر سایه، حرف نزند و همه روز ها روزه باشد؟ حضرت فرموده همه اینها باطل است، چرا؟ چون هیچ یکی از اینها حسن ندارد، البته حضرت نسبت به روزه اشکال نمی گیرد.یعنی روزه اش را تمام کند.

تا اینجا ما دلایل خود را بیان کردیم که عمده سه روایت بود، معلوم می شود که باید متعلق (جزای شرط) در شأن خدا باشد.

اما بعضی از علمای ما گفته اند، مباح هم می تواند متعلق نذر قرار بگیرد و مرحوم شهید در دروس آن را نقل کرده است، با دو روایت استدلال کرده که مباح کافی است، من این دو روایت را می خوانیم، شما هم دقت کنید که این دو روایت مربوط به بحث ما هست یا نه؟ چون بحث ما در جایی است که معلّق و معلّق علیه داشته باشد.

۱: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: « قُلْتُ لَهُ إِنَّ لِی جَارِیَةً لَیْسَ لَهَا مِنِّی مَکَانٌ وَ لَا نَاحِیَةٌ وَ هِیَ تَحْتَمِلُ الثَّمَنَ إِلَّا أَنِّی کُنْتُ حَلَفْتُ فِیهَا بِیَمِینٍ فَقُلْتُ لِلَّهِ عَلَیَّ أَنْ لَا أَبِیعَهَا أَبَداً وَ لِی إِلَی ثَمَنِهَا حَاجَةٌ مَعَ تَخْفِیفِ الْمَئُونَهِ فَقَالَ فِ لِلَّهِ بِقَوْلِکَ لَهُ» (۲) .

ص: ۴۱

۱- صحیح بخاری، بخاری، ج۸، ص۱۳۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ۲۳، ص۳۲۰، من أبواب کتاب النذر و العهد، ب۱۷، ح۱۱، ط آل البیت.

کلمه « فِ» در این حدیث شریف فعل امر است به معنای وفا کن به قول خودت، این مسأله مباح است چون اگر من نفروشم، رجحانی ندارد، ولی می خواهیم بگوییم که این روایت چندان ارتباطی به مسأله ما ندارد چون بحث ما در جایی است که معلّق و معلّق علیه داشته باشد و این راجع به نذر ابتدایی است، ممکن است در نذر ابتدایی صحیح باشد، علاوه براینکه روایت ضعیف است، چون در سندش عبد الله رازی است، این روایت اصلاً ارتباطی به بحث ما ندارد، چون بحث ما در جایی است که معلّق و معلّق علیه داشته باشد و این در باره نذر ابتدایی و بدوی است.

۲: عَنْ فَضَالَهَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ یَحْیَی بْنِ أَبِی الْعَلَاءِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنْ أَبِیهِ أَنَّ امْرَأَهً نَذَرَتْ أَنْ تُقَادَ مَزْمُومَهً بِزِمَامٍ فِی أَنْفِهَا فَوَقَعَ بَعِیرٌ فَخَرَمَ أَنْفَهَا فَأَتَتْ عَلِیّاً ع تُخَاصِمُ فَأَبْطَلَهُ فَقَالَ إِنَّمَا نَذَرْتِ لِلَّه» (۱) .

زنی نذر کرده که بینی او را سراخ کنند و سپس بوسیله ریسمانی که در بینی اش داخل می کنند، او را بکشند و به سمت حج ببرند، اتفاقاً موقع کشیدن یک شتری از آ نجا عبورکرده و بر خورد کرده به ریسمان بینی این زن و کشیده و بینی این زن پاره شده، خدمت حضرت امیر المؤمنین ع آمده که جریان چنین و چنان است، آیا صاحب شتر ضامن است یا ضامن نیست؟ حضرت فرمود ضامن نیست. چرا؟ چون خود کرده را پشیمانی نیست.

با این حدیث استدلال می کنند که در نذر رجحان شرط نیست، این رجحانی نیست که انسان در بینی خود ریسمان ببندد و با چنین وضعی به حج برود، حضرت نفرمود نذرت باطل است بلکه فرمود صاحب شتر ضامن نیست، معلوم می شود که نذرش صحیح است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ۲۳، ص۳۱۹، من أبواب کتاب النذر و العهد، ب۱۷، ح۸، ط آل البیت.

جوابش این است که سائل از نـذر سؤال نکرده بلکه از ضـمان و عدم ضـمان سوال کرده، حضـرت امیر المؤمنین ع هم فرموده صاحب شتر و بعیر ضامن نیست، اگر او از صـحت و عدم صحت نذر سوال می کرد، جا داشت که با این حدیث استدلال کنیم که در متعلق نذر رجحان شـرط نیست، ولی سوال این بوده که صاحب شتر ضامن است یا ضامن نیست؟ حضـرت فرمود:ضامن نیست. علاوه براین، این روایت و روایت قبلی از محل بحث ما خارج است چون محل بحث جایی است که «نـذر» معلّق و معلّق علیه داشته باشد، اینجا معلّق و معلّق علیه ندارد.

شرائط نذر ۹۴/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط نذر

بحث در این است که آیـا در معلق (جزای شـرط) رجحان شـرط است یا نه؟ ما عرض کردیم مشـهور می گوینـد بایـد رجحان داشته باشد، دو روایت را هم در این زمینه خواندیم که یکی روایت ابو بصیر و دیگری روایت ابن عباس بود، در مقابل این دو روایت، دو روایت دیگر بود که ظـاهر شـان این بود که رجحـان شـرط نیست، یکی روایت حسن بن علی و دیگری هم روایت یحی بن أبی علا بود.

من در جلسه گذشـته گفتم بر فرض اینکه این دو روایت دلالت داشـته باشـند، در جایی است که نـذر اینها تبرعی باشـد، یعنی شرط و مشـروطی نداشـته باشد، بنابراین، منافاتی ندارد که قائل به تفصـیل بشویم و بگوییم در جایی که تعلیقی در کار نیسـت بلکه نذر، نذر تبرعی است در آنجا رجحان شرط نیست اما در جایی که شرط و جزا در کار باشد، رجحان شرط است.

بعضـی از اصـحاب درس تـذکر دادند و گفتند همان دو روایتی که شـما بر رجحان اسـتدلال کردید که روایت ابوبصـیر و ابن عباس باشد، آنها هم مورد شان نذر تبرعی است پس این جوابی که شما دادید صحیح نیست، این اشکال آقایان خوب بود.

ص: ۴۳

ولی من روی این اشکال یک نظری دارم، بنابراین،روایات می شوند متعارض، چطور؟ چون آن دو روایت دلالت دارند که در تبرعی رجحان شـرط است، اما این دو روایت دلالت می کنند که شرط نیست، ترجیح با طائفه اولی است، چون طائفه ثانیه هم از نظر سـند ضـعیف بود و هم در روایت دوم گفتیم حضـرت در مقـام حکم نـذر نیست بلکه در مقام جواب از ضـمان و عـدم ضمان است.

دلیل النذر یحدّد أحکام العناوین الأولیه

تمام بحثهایی که در باره نذر می کنیم، مقدمه این مطلب است که الآن مطرح می کنیم و آن اینکه ادله نذر محدّد للعمومات و محـدّد للإطلاقـات، اگر کسـی نـذر کرد، چنـانچه نـذرش واجب است، مثلاً نـذر کرده که نماز ظهر بخوانـد، یا نـذر کرده که حرامی را ترک کنـد، البته ادله نـذر در آنجا حاکم نیست، بلکه مؤکّداست در آنجا ما نبایـد حاکم و محـدد بحث کنیم، نـذر

کردم اگر فلان حاجتم برآورده شود، نماز ظهر را بخوانم، مغرب را بخوانم یا جمعه را بخوانم یا فلان حرام را ترک کنم، در اینجا ادله نذر، کوچکترین تحدیدی در ادله واجب یا ادله محرّم ندارد بلکه مؤکّد است، تحدید در جای دیگر است، جایی که مستحب را نذر کند، مثلاً خواندن نماز شب را نذر نماید یا ترک مکروه را نذر کند، در اینجا آن نماز مستحب از حالت استحبابی در می آید، ترک مکروه از حالت مباحی در می آید، حالت وجوب به خود می گیرد، تا قبل از نذر می توانست مستحب را ترک کند و نماز شب را نخواند، یا فلان مکروه را نجام ندهد، اما بعد از آنکه نذر کرد، دیگر نمی تواند نماز شب را ترک کند یا فلان مکروه را انجام بدهد، آن اطلاق و گسترشی که در عمل داشت، بعد از نذر آن را ندارد بلکه «صار عملی أحدی التعلّق»، یک طرفه شد، حتماً باید نماز شب را بخواند و حتما باید آن مکروه را ترک کند، پس دلیل النذر یکون حاکما و محدّداً لدلیل الاستحباب و دلیل ترک المکروه.

ص: ۴۴

ولی ما در اینجا یک فرقی با آقایان داریم، مرحوم آیت الله نائینی در اینجا یک بیانی دارد، ایشان می فرماید دلیل نذر وجوب دارد، دلیل نماز شب استحباب دارد و اینها با همدیگر بده بستان می کنند، دلیل نذر که دلیل توصلی است، وجوبش را به دلیل نماز شب می دهد، از آن طرف هم نماز شب دلیلش تعبدی است، تعبدی را می دهد به نذر که توصلی است، در واقع دلیل نذر، وجوبش را می دهد به دلیل نماز شب، از آن طرف هم نماز شب دلیلش تعبدی است، دلیلش را می دهد به نذر که توصلی است، پس دلیل نذر دلیل واجب توصلی، دلیل نماز شب مستحب تعبدی، اینها با مندک می شوند، وجوب نذر مندک می شود در استحباب نماز شب، تعبدی بودن نماز شب هم مندک می شود در وجوب نذر، این تعبیری است که آیت الله نائینی در مبحث اجتماع امر و نهی دارد.

ما عرض می کنیم که این فرمایش ایشان ذوقی و عرفانی است و در جای خودش هم درست است، یعنی اینکه انسان ذوقاً بگوید اینها با همدیگر معامله می کنند، مثلاً دلیل نذر، وجوبش را می دهد به دلیل نماز شب، دلیل نماز شب که تعبدی است، تعبدی بودن را به دلیل نذر می دهد، قهراً یک امر وجوبی تعبدی متولد می شود، وجوبش از دلیل نذر می آید، تعبدی بودنش از دلیل نافله و نماز شب.

ما در جواب ایشان عرض می کنیم که این مطالب شما برای عرفان خوب است، اما واقع چنین نیست. چرا؟ چون هر امری روی عنوان خودش می ایستد، از عنوان خودش تجاوز نمی کند،« ولیوفوا نذورکم» (۱) ، وجوب رفته روی نذر، وجوب از نذر به نماز شب تجاوز نمی کند، استحباب هم روی صلات لیل رفته، آنهم تجاوز نمی کند به وفا به نذر، چرا؟ لأنّ كلّ أمر لا يتجاوز عن عنوانه المتعلق به،« وجوب» روی وفا به نذر رفته، ولو مصداقش نماز شب است، ولی روی مصداق تجاوز نمی کند، وفا به نذر واجب است نه نماز شب، نماز شب مستحب است نه وفا به نذر.

۱- حج/سوره۲۲، آیه۲۹.

بنـا براین، فرمایش این بزرگوار این است که حکم هر عنوانی، به عنوان دیگر تجاوز می کنـد، وجوب روی نماز شب می رود، تعبـد هم می آیـد روی وفا به نـذر، و حال آنکه این گونه نیست، یعنی حکم هیچ عنوانی لا یتجاوز من عنوانه إلی عنوان آخر، بنـابراین، وفـا به نـذر واجب است، نمـاز شب مسـتحب است، بلی، بـالعرض می شود گفت که نماز شب واجب شـد، اما وجوباً عرضـیاً، وجـوب عرضـی، یعنی وجـوب دروغی، مثلاًـ می گوینـد جری المیزاب، و حـال آنکه دروغ است، چون آنکه در واقع جـاری است آب است نه میزاب، ولـذا اگر این آدم بخواهـد وفـا به نـذر کنـد، بایـد نصف شب بلنـد شود و بگویـد نماز شـب مسـتحب می خوانم قربه الی الله و اگر بگویـد من نمـاز شب می خوانم واجب، این بـدعت می شود فلـذا نماز شب براسـتحباب خودش باقی است، وفا به نذر هم بر وجوبش باقی است، اگر این آدم بخواهد امتثال وفا به نذر بکند، باید بگوید نماز شب می خوانم قربه إلی الله، وفا به نذر محقق می شود.

معلوم می شود که ادله نـذر یحدّد به همین معنی، نه اینکه مسـتحب را واجب می کند یا ترک مکروه واجب می کند، یحدّد به این معنی که قبل از نذر دست من باز بود، بعد از نذر باز بودن دست من از بین می رود، باید کار را انجام بدهم.

و بما ذکرناه یظهر حکم العهد و الیمن فلا نطیل الکلام فیهما.

و بما ذکرنا یظهر الضـعف فیما أفاده بعض الأعاظم حیث قال: إنّ النذر إذا تعلّق بعباده مسـتبحه یندک الأمر الاستحبابی فی الأمر الوجوبی الجائی من قبل النذر لوحده متعلّقهما فیکتسب الأمر الذی الوجوب التعبده من الاسـتحباب و الأمر الاسـتحبابی یکتسب اللزوم من الوجوبی فیتولد منهما أمر وجوبی عبادی .

ص: ۴۶

وجه الضعف: أنّ الأمر الاستحبابی تعلّق بعنوان صلاه اللیل والأمر الوجوبی تعلّق بعنوان الوفاء بالنذر، فالعنوانان فی طرف تعلّق الأحکام مختلفان، و متحدان فی الوجود الخارجی و لکنّه لیس ظرف تعلّق الحکم.

أضف إلی ذلک أنّه: أنّه لا معنی معقول لما ذکر من الاکتساب و التولد إذ بأی دلیل یکتسب الأمر غیر العبادی، العبادیه، و غیر الوجوبی، الوجوب.

لو شکّ فی کون الشیء طاعه

آیا ما می توانیم به وسیله نذر، چیزی را که در عبادیتش شک داریم عبادتش کنیم، مثلاً من شک دارم که آیا وضو با آب مضاف جایز است یا جایز نیست؟ مشهور می گوید جایز نیست اما سید مرتضی می گوید وضو با گلاب جایز است و اشکالی ندارد، حالا ما بیاییم جواز الوضوء بالماء المضاف را به وسیله نذر ثابت کنیم و بگوییم: خدایا! اگر من در فلان آزمون قبول شدم، با گلاب وضو بگیرم، من به وسیله ادله نذر،عبادیت این را (عبادیت وضو با آب مضاف) ثابت کنم، این برای خودش مواردی دارد، یکی صوم در سفر، صوم در سفر حرام است، اصولاً ـ صوم و روزه گرفتن در سفر حرام است مگر اینکه کسی نذر کند که در سفر روزه بگیرد، شک داریم که آیا می شود روزه در سفر گرفت یا نه؟ با نذر درست کردیم.

دیگری احرام قبل المیقات، آقایان می گویند احرام قبل المیقات کالصلاه قبل الوقت است، اما اگر نذر کند که خدایا اگر حاجتم بر آورده شد، از تهران محرم بشوم، می گویند این جایز است،آیا ما میتوانیم به وسیله ادله نذر،« ما شکّ فی عبادیته» عبادت کنیم؟ می گوییم: نه، چون مستلزم دور است، نذر به چیزی تعلق می گیرد که قبلاً ـ رجحانش ثابت بشود، شما می خواهید رجحانش با نذر ثابت کنید، ما قبلاً عرض کردیم که طبق روایات، باید معلّق (که همان جزا باشد) رجحان شرعی داشته باشد، اصلاً من شک دارم که آیا وضو با آب مضاف (عند الله) راجح است یا راجح نیست؟ شک در رجحان متعلق است، یشترط أن یکون المتعلّق ذا رجحان قبل النذر، شما می خواهید به وسیله نذر رجحانش را ثابت کنید،این همان دور مصرّح است، دور مصرّح این است: صحه النذر متوقف علی وجود الرجحان فی المتعلّق، وجود الرجحان فی المتعلق موقوف علی صحه النذر.

ص: ۴۷

اما این دو مورد به وسیله دلیل خارج شده ولذا آقایان در باره این دو روایت بحث ها دارند، در کجا؟ در کفایه جلد اول در انتهای بحث اجتماع امر و نهی.

همان گونه که می دانید، امر بر دو قسم است، امر تعبدی و امر توصلی، امر وضو، تعبدی است، اما امر نذری توصلی است، « فلیوفوا نذورکم»، بنابراین، اگر من نذر کردم که نماز شب بخوانم، لازم نیست که من نیت کنم وفا به نذر را و بگویم وفا به نذر می کنم قربه الله. چرا؟ چون وفا به نذر، امرش توصلی است و لازم نیست، فقط باید من باید قصد کنم امر استحبابی را، بنابراینکه در عبادیات قصد امر متعبر است، به عقیده ما قصد امر معتبر نیست، همین مقدار که «عبادت» قابلیت پرستش را داشته باشد کافی است.

«علی ای حال» امر نذری، امر توصلی است، عیناً مثل اینکه میت مسلمانی فوت کرده، باید دفن کنی، لازم نیست که بگویم دفن می کنم لأمره، بلکه دفن می کنم که بویش محیط ما را نگیرد، همین خودش کافی است، همان گونه که در اوامر توصلی قصد توصلی لازم نیست، امر نذری هم امر توصلی است، شرع مقدس دلش می خواهد که ما فعل را بخاطر رجحانش انجام بدهیم.

به بیان دیگر خود متعلق (منهای امر نذری) امر استحبابی دارد، نماز شب خودش برای خود امر دارد ولذا نیازی نیست که انسان قصد امتثال امر نذری را بکند، بلکه همین مقدار که بر خیزد و قصد امر خودش را بکند، وفا به نذر محقق می شود ولذا من باید بگویم لله علیّ کذا، موقع نماز لازم نیست که لله را در نظر بگیرم چون امرش امر توصلی است نه امر عبادی.

ص: ۴۸

قاعده لزوم العمل بالأحکام الولائیه للنبیّ و آله ع ۹۴/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لزوم العمل بالأحکام الولائیه للنبیّ و آله ع

سخن در باره قواعدی است که عمومات و اطلاقات احکام اولیه را تحدید می کنند، یکی از آن قواعد که عمومات و اطلاقات را تحدیـد می کنـد، ولایت است، ولایت پیغمبر اکرم ص و ائمه اطهار ع است و هکـذا ولایت فقیه، ولایت اینها می تواند ادله اولیه را مضیق کند.

مثال

همه ما معتقدیم که حضـرت رسول فرمود: « النَّاسُ مُسَلَّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِم» (۱) . کسی حق ندارد به اموال دیگران دست درازی کنـد، ولی اگر پیغمبر اسـلام ص مصـلحت بدانـد که امروز حفـظ اسـلام به این است که مردم مبلغی را به بیت المال بدهنـد تا اسـباب جهـاد فراهم شود، پیغمبر ص می فرمایـد هر فرد بایـد ده دینار بدهـد، خواه طیب نفس باشـد یا طیب نفس نباشـد، باید بدهنـد، ولایت رسول اکرم طیب نفس را مقیـد می کند، طیب نفس است مگر اینکه امر ولایی باشد، امر ولایی در حقیقت آن مطلق را مقید می کند.

توضیح مطلب

باید دانست که پیغمبر اکرم ص دارای مناصب سه گانه است:

۱؛ تفویض بیان الشریعه إلی النبیّ و آله

منصب و مقام اول رسول خدا ص بیان احکام است، یعنی احکام خدا را برای مردم بیان می کند.

دلیل منصب اول

دلیل مقام و منصب اول رسول اکرم ص این آیه شـریفه است که می فرمایـد: « و أنزلنا إلیک الکتاب لتبیّن للناس ما نزّل إلیهم» (۲) .

حضـرت دراینجـا کـارش بیـان احکـام خـداست، آیت الله بروجردی (ره) می فرمود موقعیت نبی ص دراینجا موقعیت یک فرد مسـأله گو است، همـان گونه که یـک مسـأله گو از خودش رأی و نظر نـدارد و فقـط توضـیح المسائل مرجع را بیان می کنـد، رسول اکرم ص نیز در این مقام مبیّن و بیانگر احکام خداست و از خودش رأی ونظری ندارد.

۱- نهج الحق و کشف الصدق، الحلی، ج۱، ص۵۷۲.
۲- نحل /سوره۱۶، آیه۴۴.

۲؛ نفوذ قضائهم ع

(ضـمیر هم به همه معصومین ع بر می گردد)، مقـام دومش این است، هنگـامی که میـان دو مسـلمان نزاع و اختلافی رخ داد و خدمت حضرت آمدند و آن حضرت در باره آنان قضاوت کرد، رأی و قضاوت حضرت نافذ است، اگر(نعوذ بالله) کسی رأی و نظر آن حضرت را رد کند، گناهش عظیم و نشانه عدم ایمان طرف است.

دلیل منصب دوم

دلیـل مقام و منصب دوم این آیه مبارکه است: « فلا وربّک لا یؤمنون حتّی...،» (۱) . چون آیه کریمه رد می کند ایمان کسانی را که می گویند ما به پیغمبر اکرم ص ایمان داریم، اما قضاوتش را رد می کنند و نمی پذیرند.

در اینجا حضرت رسول ص امر و نهی دارد، منتها امر و نهیش امر و نهی قضائی است.

۳؛ کونهم حکاماً سائسون

منصب و مقام سومش این است که:« أنّه سائس الأمّه»، سیاسـتمدار امت و مدیر جمعیت است،« سائس» مقامش بالاتر است، در اینجـاماننـد یـک رئیس دولت که فرمانش نافـذ است، پیغمبر اکرم ص هم فرمانش نافـذ است، یعنی آن حضـرت در این مقام سوم، حکم آن مسأله گو را ندارد که فقط بیان احکام کند یا حکم آن قاضی را ندارد که در حد معین قضاوت می کند، بلکه در ایـن مقـام، طبـق مصـلحت امت سیاسـتمداری دارد، مثلاًـ بـا کـافران یـا مسـلمانان قرار داد می بنـدد، قرارداد را در صـورت مصـلحت بهم می زند و می شـکند، سـفیر می فرستد، نامه به کسری و قصیر می فرستد، مامور برای گرفتن زکات و مالیات می فرستد، والی و استاندار و فرماندار نصب می کند و ...، تمام این کار ها و اختیارات و تصرفات مال منصب سوم است نه مال دو منصب اول.

۱- نساء /سوره۴، آیه۶۵.

دلیل منصب سوم

دلیل منصب سوم، این آیه مبارکه است که با صراحت تمام می فرماید: « و النبیّ أولی بالمؤمنین من أنفسهم» ، فإذا كان أولی منهم بأنفسهم، فهو أولی منهم بأموالهم، جایی که می تواند در جان آنان تصرف کند، به اموال شان به طریق اولی می تواند تصرف نماید، این دلیل بر منصب و مقام سوم است.

إنّ للنّبی وراء هذین المنصبین منصباً ثالثاً و هو كونه حاكماً و رئیساً یباشر أُموراً تعدّ من صمیم العمل السیاسی و النشاط الحكومی، نظیر:

۱: أنّه عقد بین أصحابه و بین القبائل المتواجده فی المدینه – كالیهود و غیرهم – اتفاقیه- عرب ها به قرارداد می گویند: اتفاقیه – و میثاقاً یعتبر فی الحقیقه أوّل دستور للحكومه الإسلامیه.

۲: أنه جهّز الجیوش و بعث السرایا إلی مختلف المناطق فی الجزیره العربیه، و قاتل المشركین و غزاهم، و قاتل الروم، و قام بمناورات (مانور ها) عسكریه لإرهاب الخصوم.

۳: راسل الملوک و الأُمراء یدعوهم إلی الإنضواء تحت رایه الإسلام و الدخول تحت ظل دلته و القبول بحكومته الإلهیه، و قد جمعت تلک الرسائل فی كتاب بعنوان ((مكاتیب الرسول)).

۴: بعث السفراء و المندوبین إلی الملوک و الزعماء.

۵: نصب القضاه و عیّن الولاه و أوصاهم بما أوصاهم به.

۶: فرض الضرائب (مالیات) فی أموال المسلمین و تجاراتهم دون أن یخسر بها أصحاب الأموال، و فی الوقت نفسه بها قوام الحكومه.

إلی غیر ذلک من الأُمور التی لا یقوم بها إلّا الإنسان السائس الحاكم و یحققها من أجل تشكیل دوله علیّه یقدر معها علی إنجاز خططه و مشاریعه.

النبی(ص) و حق التصرف فی الأموال و الأنفس

ص: ۵۱

أعطى الله سبحانه للنبى ولايه التصرّف فى الأموال و الأنفس، لا برغبه شخصيه بل لمصالح عامّه، بها قوام المجتمع و سياده الهدوء فيه، و نشر الإسلام، يقول سبحانه: « قل إن كان..» (۱) .

دليل منصب سوم

دليل منصب سوم اين آيه مباركه است: «النبىّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم،» وقتى بر نفس مقدم است، چطور بر نفس مقدم است؟ چون حضرت مى فرمايد به جهاد برويد و در جهاد هم كشتار وقتل و جراحت است، وقتى آن حضرت دستور جهاد داد، بايد همگان اطاعت كنند ولو بلغ ما بلغ. البته خيال نشود كه از روى هوا و هوس است، بلكه بخاطر مصالح اسلام و مسلمانان است، در جايى كه خطر اسلام و جامعه اسلامى را تهديد مى كند، فرد بايد فداى جامعه و فداى اسلام بشود.

پس اگر بر نفس مقدم شد، بر اموال به طريق اولى مقدم خواهد شد.

و المراد بالأولويه، الأولويه فى التصرف فى الأموال و النفوس، أمّا الأموال فكايجاب الضرائب لأجل تعبئه الجيش (فراهم كردن سربازان)، و أمّا النفوس فكالأمر بالمشاركه فى الجهاد الذى لا يخلو عن التضحيه و الشهاده.

نعم هذه الأولويه من شؤون كونه حاكما سائساً للمسلمين، إذ الحكومه على المجتمع لا تنفك عن هذا النوع من التصرّف، و بهذا يتبيّن أنّ ولايه النبى تحدد الإطلاقات و العمومات فى الأموال و الأنفس إذ لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه إلا أنّ ولايه النبى(ص) لتعبئه الجيش تكون حاكمه على إطلاق الحديث، قال سبحانه: « قل إن كان آبائكم و أبنائكم و إخوانكم و...،» (۲) .

و يستفاد من الآيه أنّ أمر الرسول(ص) فى إداره المجتمع يقدّم على كلّ ما ذكر فى الآيه، و ما هذا إلّا لأجل مصالح كليه لالرغبه شخصيه.

ص: ۵۲

۱- احزاب/سوره۳۳، آيه۶.

۲- توبه/سوره۹، آيه۶.

و لاتمام البحث نذكر شيئً من الأوامر الولائيه التی أمر بها النبی(ص).

پرسش

ممکن است کسی بپرسد که یعنی چه پیغمبر ص بر زنان و ازواج مقدم است، اینکه بر ابناء مقدم می شود، معنایش روشن است، یعنی پسرت باید به جهاد برود، عشیره باید برود، باید زکات بدهید، اما إذا دار الأمر بین الله ورسوله و الأزواج، خدا و رسولش بر ازواج مقدم است، معنایش چیست؟

پاسخ

مثلاً اگر زن کسی مانع از رفتن شوهرش به جهاد بشود، اینجا قول پیغمبرص مقدم است، یا پیغمبر اکرم ص بفرماید دخترت را به فلان شخص بده، امر و خواسته آن حضرت مقدم بر خواسته پدر دختر است.

«علی ای حال» امر و خواسته رسول اکرم ص بر تمام محبوب های مسلمانان مقدم است.

ما تا اینجا مناصب سه گانه را بیان کردیم، حال وقت آن رسیده که چند مورد را که حضرت در آنجا اعمال ولایت کرده به عنوان نمونه نشان بدهیم:

۱: قلع النخله و الرمی بها إلی صاحبها

یکی از مواردش همان جریان سمره جندب است که حضرت بعد از نصیحت ها، وعده ها و پیشنهاد های که به او کرد و او قبول نکرد، دستور قلع نخله اش کرد. این همان است که «النبیّ أولی بالمؤمنین من أنفسهم».

۲؛ فرض الحصار الاقتصادی علی المخلفین الثلاثه

حضرت ص هنگامی که می خواست به سمت تبوک برود، دستور نفر و کوچ عمومی اعلام کرد، فقط سه نفر تخلف کردند و بعد از چهار ماه- چون فاصله مدینه تا تبوک صد فرسخ و با کیلومتر، تقریباً شش صد کیلومتر می شود- که پیغمبر ص همراه مسلمانان از تبوک بر گشتند، این سه نفر به استقبال حضرت آمدند و خواستند که اینها را مورد عفو قرار دهد، حضرت بالای منبر آمد و به مسلمانان دستور داد که با این سه نفر معامله نکنید، سخن نگویید و رفت و آمد هم نکنید و ...، طبق دستور آن حضرت، تمام مسلمانان ارتباط خود را با این سه نفر قطع کردند، مغازه اینها باز است، اما یک مسلمان هم از آنها چیزی نمی خرد. این همان ولایت حضرت رسول اکرم ص است، حتی زنان آن سه نفر آمدند که یا رسول الله آیا ما با همسران خود هم بستر نشویم؟ حضرت فرمود هم بستر نشوید، اما در خانه شان بمانید، تمام اینها آثار مقام و منصب سوم است، شهر مدینه بر سر آن سر نفر تنگ آمد، فلذا پناه بردند به کوههای مدینه و مشغول مناجات شدند تا اینکه خداوند رحمان و رحیم توبه آنان را پذیرفت.

قاعده لزوم العمل بالأحكام الولائيه للنبیّ و آله ع ۹۴/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لزوم العمل بالأحكام الولائيه للنبیّ و آله ع

بحث در باره این است که یک رشته قواعدی داریم که این قواعد، احکام اولیه را قالب گیری می کند یا توسعه می دهد یا مضیق می کند، یکی از آن قواعد، ولایت پیغمبر اکرم ص است که مثالها و نمونه های از آن را بیان کردیم، الآن نمونه ای از ولایت امیر المؤمنان را ارائه می کنیم که ایشان در سایه ولایت در احکام اولیه یکنوع توسعه قائل شده و آن این است که زکات از نظر ما بر انواع تسعه تعلق می گیرد، غلات اربعه و انعام ثلاثه، دوتای دیگر هم داریم که که فعلاً برای ما مطرح نیست، مسلماً گاهی در حکومت اسلامی اینها کافی نمی باشد،حضرت در زمان حکومتش یکنوع ضیق مالی پیدا کرد ولذا احساس می کند که تنها زکات اداره کننده حکومتش نیست، البته در آن زمان درهم و دینار بود و هکذا غلات اربعه بود، انعام ثلاثه بود اما اینها کافی نبود، حضرت وقتی که در عراق آمد، برای فرس و اسبی که نجیب است، یعنی هردو عربی اند، برای آنها دو درهم مالیات قرار داد و حال آنکه فرس جزء انعام ثلاثه نیست، چون انعام ثلاثه عبارتند از: شتر، گوسفند و بقر، ولی حضرت برای الخیل العتاق، خیل عتاق به آن اسبی می گویند که نجیب باشد، یعنی پدر و مادرش عربی باشد کما اینکه آمد برای برذن، «برذن» به اسبی می گویند پدر و مادرش عجمی باشد نه عربی، قیمت آن کم است، یک درهم به عنوان زکات برای آن معین کرد، کار امیر المؤمنان ع تصرف در تشریع نبود، إن الحکم إلّا الله،هرگز حضرت علی ع دست در تشریع نمی برد، تشریع اولیه سر جای خودش باقی است، بلکه حضرت یک حکم موقتی را جعل کرد، در طول احکام اولیه و ثانویه، احکام اولیه سر جای خودش است و هکذا احکام ثانویه که همان احکام ظاهریه باشد باز هم سر جای خودش است، یک حکم دیگری را که در طول آنهاست جعل کرد و این حکم، یک حکم موقت است، ولذا وقتی که گشایش پیدا کرد،این حکم رسمیت پیدا نخواهد کرد، بلکه یک حکم موقت است در طول احکام اولیه و احکام ظاهریه، یعنی احکام ثانویه، تشریع نیست بلکه یکنوع رفع اضطرار از جامعه است، برذن به آن اسبی می گویند که پدر و مادرش عجمی باشد نه عربی.

ص: ۵۴

الإمام علی ع یفرض ضریبه إضافیه

روی الکلینی بسند صحیح عن ٍعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَارَهَ عَنْهُمَا جَمِیعاً ع قَالا:« وَضَعَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع عَلَی الْخَیْلِ الْعِتَاقِ الرَّاعِیَهِ فِی کُلِّ فَرَسٍ فِی کُلِّ عَامٍ دِینَارَیْنِ وَ جَعَلَ عَلَی الْبَرَاذِینِ دِینَاراً» (۱)

عرب ها به اسب،خیل می گویند، خیلی، یعنی اسب، عتاق به معنای نجیب و عربی،یعنی اسب نجیب و عربی، راعیه، بیابان چرا.

فإنّ الزکاه إنّما هی علی الأنعام الثلاثه: الإبل و البقر و الغنم و لکنّ الإمام ع وضع علی غیرها زکاه، لأجل المصلحه الاجتماعیه، و هذا لیس بعنی التدخل فی التشریع، فإنّ التشریع حقّ لله سبحانه تعالی و لیس لأحد التدخل فیه و إنّما أحکام موقته للمنصب الذی أعطاه الله سبحانه تعالی لرسوله و وصیه، و هو فی طول الأحکام الأولیه و الثانویه و لیست أحکاماً ثابته عبر الزمان و من

هذا المنظار يعلم مناصب الفقيه، و إليك بيانها على وجه الإيجاز.

تـا كنون بحث مـا در بـاره منـاصب پغمبر و امـام ع بود، همين منـاصب سه گـانه رسول اكرم و امـام ع بر فقيه هم مترتب است، پيغبمر اكرم ص كان مبيّناً للإحكام، فقيه هم مبين احكام است ولـذا به فقيه مفتى و مجتهـد مى گوينـد، پيغمبر اكرم ص قاضـى است، فقيه نيز قاضـى است، دليلش هم همان عمر بن حنظله و غيره است، حضـرت على ع مى فرمايد: قضا مال امام عادل است يا كسـى كه او نصـبش كند، منصب سوم پيغمبرص اين بود كه حضـرت مقام ولايت و حكومت داشت، سائس القوم بود، فقيه هم سائس القوم است، اين كه مى گوييم فقيه سائس القوم است، لازم نيست كه خودش مسـتقيماً مباشرت كند، بلكه مى تواند براى هر سه مقـام، مجرا معين كنـد، اما راجع به فتوا، مجرا لازم نيست، رساله اش كافى است، اما راجع به قضا، مجرا اين اسـت كه قضاتى را نصب كند و بدين طريق ولايتش را اعمال مى كند، اما راجع به حكومت به اين ترتيب است كه يك نفرى را كه مردم بپـذيرد، او را امضـا مى كنـد،اينكه مى گوييم مردم بپـذيرد، اين شـرط، يـك شـرط عقلى است، چون اگر مردم نپـذيرد، امضاى فقيه به درد نمى خورد، بايـد پـذيراى مردم باشـد، جنبه الهى هم به وسـيله تنفيـذ مقام او درست مى شود، فقيه از طريق مجارى ثلاثه اعمال حكومت مى كند، افتاء است، قضاوت و حكومت، اما اگر بخواهد مقام سـياست و حكومت را اعمال كند، حتماً بايد شرطى موجود باشد، آن شرط عبارت است از پذيرايى مردم، چون اگر نباشد،تنفيذ نخواهد بود.

ص: ۵۵

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج۹، ص۷۷، من أبواب ما تجب الزكاه فيه، ب۱۶، ح۱، ط آل البيت.

خلاصه ولایت فقیه عمومات و اطلاقات را یا مضیق می کند یا توسعه می دهد، و واقعاً این خودش از معجزات اسلام است چون اگر ولایت فقیه نباشد که احکام را کنترل کند، اسلام پیش نمی رود زیرا چه بسا حکم در این زمان نارسا باشد یا ممکن است حکم ایجاد حرج کند، برای اینکه ساحت و ساز احکام را تنظیم کند، ولایت فقیه کارش این است، ساخت و ساز احکام را تنظیم و ترتیب می کند.

در حقیقت ولایت فقیه حافظ مشروعیت نظام است، یعنی برای اینکه نظام مشروعیت داشته باشد و پیوندش با خدا قطع نشود، ولی فقیه این کار را انجام می دهد.

الفقیه و سیاسه المجتمع

هـذا هو المنصب الثالث الـذی لم یزل مثاراً للبحث و النقاش منـذ عصر قدیم إلی یومنا هذا، و لیس المراد من الحکومه، القضاء بین الناس، بل ما یقول الشیخ الأنصاری (ره) : الثالث ولایه التصرّف فی الأموال و الأنفس، و هو المقصود هنا.

و بما أنّ المسأله محرّره فی کتب المتأخرین کالعوائد للنراقی، و المتاجر للشیخ الأنصاری، و رساله ولایه الفقیه للسید الأستاذ، إلی غیر ذلک من الرسائل، فنقتصر بهـذا المقـدار، إذ الغرض من عقـد هـذه المسأله شیء آخر و هو أنّه لو ثبت هـذا المنصب للفقیه فالأحکام الولائیه تکون محدّده للإطلاقات و العمومات.

آیا مسأله ولایت فقیه در میان قدما هم مطرح بوده؟

بعضی خیال می کننـد که ولایت فقیه در همین صـد سال اخیر مطرح شـده و حال آنکه این گونه نیست بلکه ولایت فقیه در کتاب هـای ما ریشه دارد، مثلا محقق کرکی کتابی دارد که در آنجا ولایت فقیه را در آنجا آورده، شاه اسماعیل صفوی که قیام کرد، بعد از مدتی ایشان را از عراق دعوت کرد که به ایران تشریف بیاورند، محقق کرکی هم در ایران آمد و تمام مراحل ولایت فقیه را اجرا کرد، نصب قاضی کرد، امام جمعه معرفی کرد، همه ی کار ها را انجام داد.

و لنذكر كلاماً للمحقق الكركى الذى تصدّى لمنصب شيخ الكإسلام فى أوائل القرن العاشر و طرح ولايه الفقيه بحماس وقوّه و نقتبس من كلامه مايلى، و به يظهر كيفيه تحديد الأحكام الولائيه العمومات و الإطلاقات، قال:

إتّفق أصحابنا (رضوان الله عليهم) على أنّ الفقيه العدل الإمامى الجامع لشرائط الفتوى، المعبّر عنه بالمجتهد فى الأحكام الشرعيه، نائب من قبل أئمّه الهدى(صلوات الله و سلامه عليهم) فى حال الغيبه فى جميع ما للنيابه فيه مدخل، و ربّما استثنى الأصحاب القتل و الحدود مطلقا.

فيجب التحاكم إليه، و الانقياد إلى حكمه، و له أن يبيع مال الممتنع من أداء الحق إن احتيج إليه (بيع)،و يلى أموال الغُيّاب و الأطفال و السفهاء المفلسين، و يتصرّف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الإمام (ع).

همان گونه كه عرض شد، بحث ما در باره ولايت فقيه نيست، يعنى ادله ولايت فقيه را نمى خوانيم، بلكه مى خواهيم بگوييم كارش محدود كردن و يا توسعه دادن احكام اوليه يا ثانويه است، مثلاً كسى حق ندارد در مال غائب تصرف كند لا يجوز مال إمرء إلا بطيب نفسه، اما در شرائط خاص به اين حدث عمل نمى كنند، چه مى كنند؟ دائره اش ضيق مى كند، يعنى مى گويد لا يجوز التصرف در حال عادى، مثل اينكه غائب مالك باشد، اطفال يا محجور عليهم ولى داشته باشند، وقتى نداشته باشد، پيغمبر،امام و فقيه جانشين او مى شود.

و لما قامت الثوره الإسلاميه فى إيران الإسلام تجلّت ولايه الفقيه بأجلى مظاهرها فى مواضع مختلفه و ظهرت حكومه الأحكام الولائيه على الإطلاقات و العمومات و قد عرفت أنّها أحكام موقته، لرأب الصدع- صدع، به معناى شكاف است، رأب هم به معناى پر كردن شكاف است- و حلّ المشاكل الّتى أوجدتها الظروف الخاصّه.

و بما أنّ ولايه الفقيه ربما تفسّر بالتدخل بالتشريع نرفع الغطاء عن و جه هذه الولايه، فنقول: إنّ حكم الحاكم ليس حكماً مستنبطاً من الكتاب و السنّه مباشره و إن كان أساس الولايه و أصلها مستنبطاً و مستخرجاً منها، إلّا أنّ الحاكم لمّا اعتلى منصّه الحكم يصير حكمه لحلّ الأزمّه- ازمه، به معناى گرفتارى - حكماً و لائياً فى طول الأحكام الأوليه حتّى الثانويه، فيكون حكمه حكماً علاجيّاً يعالج به تزاحم الأحكام الواقعيه، ولأجل توضيح المقام نأتى بمثال موجود فى الأذهان، و نقول:

لا شكّ أن تقويه الإسلام و المسلمين من الوظائف الهامّه، و تضعيف و كسر شوكتهم من المحرّمات الموبقه، هذا من جانب، و من جانب آخر أنّ بيع و شراء التنباك أمر محلّل فى الشرع و الحكمان من الأحكام الأوليه، و لم يكن أىّ تزاحم بينهما إلّا فى فتره خاصّه عند ما أعطى الحاكم العرفىّ امتيازاً للشركه الأجنبيه، فصار بيعه و شراؤه بيدها، و لمّا أحسّ الحاكم الشرعى آنذاك – السيد الميرزا الشيرازى (ره) إنّ استعماله يوجب انشباب أظفار الكفّار على هيكل المجتمع الإسلامى، حكم (ره) بأنّ استعماله بجميع أنواع الاستعمالات كمحاربه ولىّ العصر – عجّل الله فرجه الشريف- و أصدر عامل ۱۸۹۱ م، حكمه التالى،:

«بسم الله الرحمن الرحيم، اليوم استعمال التنباك و التتن بأىّ نحو كان بمثابه محاربه إمام الزمان عجلّ الله تعالى فرجه الشريف» فلم يكن حكمه نابعاً إلّا من تقديم الأهمّ على المهمّ أو نظائره، و لم يكن الهدف من الحكم إلّا بيان أنّ المورد من صغريات حفظ مصالح الإسلام و استقلال البلاد و لا يحصل إلّا بترك استعمال التنباك بيعاً و شراءً و تدخيناً و غيرها، فاضطرت الشركه حينئذ إلى فسخ العقد.

در سال: ۱۳۰۸ هجری قمری- یعنی یکصدو بیست و هشت سال قبل- ناصر الدین شاه مسأله خرید و فروش تنباکو را در اختیار یک شرکت انگلیسی قرار داد، البته شرکت انگلیسی در هند بود و از آنجا به ایران منتقل شد، بیع و شراء انجام گرفت، علمای ایران احساس کردند که این مقدمه نفوذ انگلیس در ایران است و از همین راه می خواهند در ایران نفوذ کنند، امروز اقتصاد تنباکو را در اختیار می گیرند، فردا هم جو و گندم و سایر چیز ها را، و در امور زمان نفوذ اجتماعی و سیاسی پیدا می کنند، فلذا به مرحوم میرزای شیرازی نامه نوشتند، جریان را روشن کردند خصوصاً مرحوم شیخ محمد حسن آشتیانی در این جهت نقش مؤثر تری داشتند، ایشان را روشن کردند.

نکته مهم تاریخی

یکی از دوستان من که از اولاد مرحوم میرزای نائینی است، می گوید من از مرحوم میرزا علی نائینی (پسر مرحوم آیت الله نائینی)، آیت الله نائینی شاگرد هم میرزا بود (در سامراء) ازش پرسیدم که در باره نوشته میرزای شیرازی در باره تنباکو چه خبر داری؟ گفت میرزای نائینی (پدر من) برای ما نقل کرد، بعد از آنکه میرزای شیرازی احساس خطر کرد، که این در حقیقت یک نافذه ای است برای نفوذ دشمن، خواست خرید و فروش تنباکو را تحریم کند، اما به شاگردان خود دستور داد که امشب همه شما یک چیزی بنویسید و بیاورید، گفت همه ما از جمله سید محمد فشارکی (استاد حاج شیخ عبد الکریم حائری) یک چیزی نوشتیم و فردا خدمت ایشان آوردیم، میرزا همه را رد کرد، بعد خودش از زیر دوشک خود یک نوشته ای در آورد و گفت به من گفته اند — یعنی از طرف حضرت - این را من بگویم، این تعبیر، تعبیر آقا امام زمان عج است، «بسم الله الرحمن الرحیم، الیوم استعمال التنباک التتن بأیّ نحو کان بمثابه محاربه إمام الزمان عجلّ الله تعالی فرجه الشریف». البته میرزا شیرازی اهل باطن و اهل معنی بود و این نوشته را تلگراف کردند،در آن زمان تلفن نبود، اما تلگراف آمده بود، وقتی که این تلگراف به تهران آمد، به سرعت به سائر شهر ها پخش شد، این حکم جناب میرزای شیرازی، حکم ولائی است، ایشان نمی خواهد در لوح محفوظ تصرّف کند، نمی خواهد احکام ثانویه و اولیه را بهم بزند، بلکه می خواهد این ازمه و بحران را حل کند که مبادا چنگال استعمال پیر انگلیس در ایران وارد شود.

تمّت قاعده: لزوم العمل بالأحكام الولائیه للنبی و آله.

قاعده التقیه ۹۴/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده التقیه

یکی از قواعدی که عمومات اطلاقات را محدود می کند و می گوید این عمومات در جایی است که ضرر به مال، جان و ناموس شما نباشد، اما اگر ضرری به مال، جان یا ناموس شما متوجه شد، شرع مقدس یک چنین عملی را از شما نخواسته، بنابراین، ادله تقیه همان حالت «لا ضرر» را دارد، همان حالت لا حرج را دارد و نیز حالت «الإسلام یجبّ ما قبله» را دارد.

باید توجه داشت که این بحث برای ما یک بحث مهمی است خصوصاً که در فقه امامی مسأله تقیه مطرح است اما در کتب اهل سنت مسأله ای بنام تقیه مطرح نیست، اگر کسی کتب اهل سنت را ملاحظه بفرماید، مانند شافعی ها، حنبلی ها و شافعی ها، آنان هرگز کتابی بنام تقیه ندارند. چرا؟ چون مورد ابتلای شان نبوده است، اما در کتب شیعه مسلماً چنین بابی هست ، چرا؟ چون شیعه مبتلا به تقیه بوده اند.

البته اهل سنت در تفسیر شان مسأله تقیه را بحث می کنند یا وقتی به بعضی از مسائل مانند داستان عمار و امثالش می رسند،بحث می کنند اما در کتاب های فقهی، بحثی را بنام تقیه ندارند، چون مورد ابتلای شان نبوده، از این جهت هر موقع به کتاب های شان وارد می شوند،به شیعه اعتراض می کنند و این را یکنوع شکاف و عیبی در فقه شیعه می دانند.

و گاهی خیال می کنند که تقیه یکنوع نفاق است که شیعه دارند، از نظر آنها کسانی که تقیه می کنند منافق شمرده می شوند، تقیه را با نفاق همسان تصور کرده اند، اگر بخواهند به کسی طعن بزنند، می گویند فلانی قائل به تقیه است و کأنّه تقیه یکنوع جرمی است که قابل بخشش نیست. مثلاً ـ حضرت موسی بن جعفر ع به علی بن یقطین دستور داد که مثل اهل سنت وضو بگیرد، علی بن یقطین متقی است، هارون الرشید هم متقی منه است، وضو هم مورد تقیه است.

ص: ۶۰

مورد تقیه کجاست؟

مورد تقیه عقاید است و احکام، از نظر عقاید، ممکن است از کسی سؤال کنند که نظر شما در باره فلانی چیست؟ مورد تقیه گاهی عقاید است و گاهی احکام.

آیا تقیه در امت های پیشین هم بوده؟

ما معتقدیم که تقیه در امت های پیشن هم بوده، بهترین دلیلش مؤمن آل فرعون است، مثلاً ـ در سوره غافر که اسم دیگرش سوره مؤمن است، داستان مؤمن آل فروعون آمده، مؤمن آل فرعون، دائی فرعون است، اما تقیه می کند و جان موسی را از

مرگ نجات می دهد : « وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يقُولَ رَبِّى اللَّهُ » (۱) .

و مرد مؤمنی از آل فرعون که ایمان خود را پنهان می داشت گفت: «آیا می خواهید مردی را بکشید بخاطر اینکه می گوید: پروردگار من «الله» است.

معلوم می شود که تقیه یک مسأله فطری بوده نه یک مسأله من درآوردی، تنها مربوط به شیعه نیست بلکه در امم سابقه نیز بوده، و اتفاقاً خلاق متعال او را توصیف می کند.

تحظی - یعنی کسب می کند،تحظی به معنای کسب کردن است- مسأله تقیه فی الفقه الإمامی بأهمیه بالغه، فهی من المفاهیم الإسلامیه السامیه، و قد وردت فی الذکر الحکیم فی غیر واحده من الآیات، و رکّزت علیها السنّه النبویه، و أکّد علیها أئمه أهل البیت(ع)، و ذلک لخصائص إیجابیه (فواید مثبت دارد) تکمن فیها – أی یجود فیها-، و لا نسجامها مع حکم العقل و روح الإسلام، و مرونه (نرمی و انعطاف نشان دادن (الشریعه المقدّسه، و ضروریات العمل الإسلامی.

غیر أنّها وقعت غرضا للمخالفین فزعموا أنّها ثغره فی الفقه الشیعی، و لذلک قام سیدنا الأستاذ الإمام الخمینی(قدس سره) فی سالف الزمان بإلقاء محاضرات فی الموضوع دوّنتها یومذاک فی صحائف مازالت بیدی، و لم أتفرّغ لتبییضها (من موفق به پاک نویسی و نشرآنها نشدم- نشرها کسائر ما نشرت من محاصضراته، فیما مضی.

ص: ۶۱

۱- غافر/سوره ۴۰، آیه ۲۸۰.

و فی هذه الأیام اشتد الهجوم العنیف علی الشیعه و عقائدهم و علی الخصوص التقیه، فلهذا رأیت من الواجب دراسه الموضوع مستعیناً بما ذکره سیدنا الأستاذ(ره) فی محاضراته، مضیفاً إلیه ما یجب ذکره فی هذه الإأیام جواباً عن التهم التی تلصق بالفقه الإمامی، و إن کنت کتبت شیئاً فی هذا فی سالف الأیام رداً علی تلک الشبهات، و الله المستعان.

و الغایه من التقیه هو دفع الضرر عن طریق إخفاء العقیده أو مما شاه الظالم، و سیوافیک الفرق بینها و بین النفاق، و أنّ القرآن دعا إلیها و فی الوقت نفسه نهی عن النفاق.

إنّ التقیه – خوفاً من المخالف الغاشم – أمر فطری تأمر به فطره الإنسان عندما یری أنّ المخالف قد صادر عامه الحریات فلم یبق له محیص فی حفظ نفسه و عرضه و ماله إلّا المماشاه مع المخالف علی نحو لولا الخوف من المخالف، لما أخفی عقیدته و لا سایره مع العمل.

تقیه سلاح انسان ضعیف است در برابر انسان قوی و ظالم.

و فی الحقیقه أنّ التقیه سلاح الضعیف أمام القوی الذی لا یرحم مخالفه إلّا باتّباعه و هو مجهّز بکلّ و سائل القوه و البطش و الظلم، و لا یملک الضعیف سلاحاً إلّا التقیه.

عرض کردیم که تقیه در میان امت های پیشین هم بوده، چنانچه آیه اش را خواندیم،مانند: : « وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يقُولَ رَبِّى اللَّهُ ».

علاوه براین، خود علمای اهل سنت هم در مواردی تقیه کرده اند، در زمان حکومت مأمون الرشید در واقع ستاره معتزله درخشید، معتزله قائل است که قرآن مخلوق است، در مقابل معتزله اهل حدیث قرار دارند که می گویند القرآن غیر مخلوق، بدبخت ها توجه ندارند که غیر مخلوق معنایش چیست؟ اگر بگوییم غیر مخلوق بگوییم معنایش این است که ساخته نیست، یعنی ساخته بشر نیست، این حرف خوبی است و همه این را می گوییم، اما اگر غرض شان این باشد که قرآن مخلوق خدا نیست، این خودش شرک است، نصارا به سه قدیم قائلند، خدای پدر، خدای پسر، خدای روح القدس،اگر ما بخواهیم بگوییم قرآن قدیم است، باید به صد ها قدیم قائل بشویم، هر کلمه و هر جمله اش قدیم می شود، هر چه به آنها تذکر بدهیم که این حرف درست نیست، می گویند احمد بن حنبل گفته:« القرآن قدیم غیر مخلوق» و هر کس بگوید قرآن مخلوق است، کافر شده است، مأمون تابع متعزله بود، معتزله قرآن را مخلوق می دانند، یعنی مخلوق خدا، نه مخلوق به معنای «إن هذا إلا مختلق»، چون اگر کسی بگوید قرآن مخلوق است یعنی مختلق است، و پیغمبر آن را ساخته است، این کفر است، ایشان (مامون) در مسیر جنگ با رومیان بود، نامه به شهربانی بغداد نوشت و گفت که علمای محدث را جمع کن و از آنها اقرار بگیر که قرآن مخلوق است، رئیس شرطه بغداد علمای حدیث را که تابع احمد بن حنبل بود جمع کرد و خود احمد هم در میان آنها بود همه را جمع کرد، گفت دستور حاکم است که همه شما قائل بشوید که:« أنّ القرآن مخلوق»، و الا زندان است و شکنجه، قریب بیست نفر آنها امضا کردند که:« القرآن مخلوق» و آزاد شدند، فقط احمد حنبل و دو نفر دیگر امضا نکردند و زندانی شدند.

و التاريخ بين أيدينا يحدّثنا بوضوح عن لجوء عدد من كبار المسلمين إلى التقيه فى ظروف عصيبه أو شكت أن تقضى عليهم و على ما يملكون، و خير مثال على ذلك ما أورده الطبرى عن محاوله المأمون دفع وجوه القضاه و المحدّثين فى زمانه إلى الإقرار بخلق القرآن قسراً حتى و إن استلزم ذلك قتل الجميع من دون رحمه، و لمّا أبصر أُولئك المحدّثون حدّ السيف مشهّراً عمدوا إلى مصانعه المأمون فى دعواه و أسرّوا معتقدهم فى صدورهم، و لمّا عوتبوا على ما ذهبوا إليه من موافقه المأمون برّرواعمالهم بعمل عمّار بن ياسر حين أُكره على الشرك و قلبه مطمئن بالإيمان. .

و القصّه صريحه فى جواز اللجوء إلى التقيه التى دأب البعض على التشنيع فيها على الشيعه، و كأنّهم هم الذين ابتدعوها من بنات أفكارهم دون أن تكون لها قواعد و أُصول إسلاميه ثابته و معلومه.

بنابراين، خيال نشود كه فقط شيعه معتقد به تقيه است، بلكه در امم پيشين بوده و در امت اسلامى هم بوده، در ميان اصحاب احمد بن حنبل هم بوده، بله! بيش از همه شيعه مبتلاـ به تقيه بوده و هست، طوائف ديگر كمتر مبتلا به تقيه هستند، اما شيعه بيش از همه دچار تقيه بوده، چرا؟ چون آزادى ها را سلب كرده بودند، شما نگاه كنيد ابن سكين از اعلام ادب است و از شاگردان امام جواد ع است، كتابى دارد بنام اسلام المنطق، متوكل او را استخدام كرد كه به دو فرزند او درس بدهد و ايشان هم قبول كرد، يک روز متوكل به او گفت آيا اين دو بچه من در نزد تو محبوب تر است يا جناب حسن و حسين ع فرزندان على ع؟ او ازاين گفته متوكل، سخت عصبانى و ناراحت شد و گفت اين چه حرفى است كه مى زنى،اين دو بچه تو در نزد من كمتر از قنبر غلام على ع است، از اين گفته ابن سكين، متوكل بسيار خشمگين شد و لذا دستور داد كه زبان ابن سكّين را از پشت سرش بيرون بياورند، از اين نظر شيعه مبتلاـ به تقيه است، البته حقش بود كه تقيه كند، اما تقيه نكرد و حتماً عند الله مأجور است،.

ص: ۶۳

بنـابراین،اگر ما تقیه را بحث می کنیم چون بیشتر مورد ابتلای ماست، ابن نوح مفتی ترکیه، ،یعنی در زمان سـلطان صـلیب، در سال نهصد و اندی ، ابن نوح مفتی ترکیه است، یعنی قسـطنطنیه آن زمان، فتوا به کفر شیعه داد، چهل هزار نفر را در یوم واحد در قسـطنطنیه کشـتند، از آنجا که بیشتر مبتلا به تقیه بوده، از این رو فقهای شـیعه ناچار شده اند که بابی را در کتب فقهی خود بنام تقیه باز کنند ولذا در وسائل الشیعه،بابی بنام تقیه داریم..

الشیعه أکثر ابتلاء بالتقیه

إنّ الشیـعه عـامه و الإمـامیه خـاصه أکثر النـاس ابتلاءً بـالتقیه، و ذلـک لأنّ الحکومـات الغاشـمه من الأمویین إلی العباسـیین ثم العثمـانیین، یرون مـذهب الشـیعه خطراً علی منـاهجهم، فکـانوا یُحرّضون الناس علی الشـیعه و علی قتلهم و التنکیل بهم، و لهـذه الظروف القاسـیه لم یکن للشـیعه مفرّ إلّا اللجوء إلی التقیه، أو رفع الیـد عن المبـادئ التی آمنوا بها و التی هی عنـدهم أغنی من النفس و المال.

«هـذا هو ابن السـکیت أحـد أعلام الأدب فی زمن المتوکل، و قد اختاره معلّماً لولدیه فسأله یوماً: أیّهما أحبُّ إلیک ابنای هذان أم الحسن و الحسـین(ع)؟ قـال ابن السـکیت: و الله إنّ قنبراً خادم علی(ع) خیر منک و من ابنیک. فقال المتوکل: سـلّوا لسانه من قفاه، ففعلوا ذلک به فمات، و ذلک فی لیله الاثنین لخمس خلون من رجب سـنه أربع و أربعین و مائتین، و قیل ثلاث و أربعین، و کان عمره ثمانیاً و خمسین سنه، و لما مات سیَّر المتوکل لولده یوسف عشره آلاف درهم و قال: هذه دیه و الدک» .

قاعده التقیه ۹۴/۰۷/۰۷

ص: ۶۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده التقیه

گاهی در ذهن انسان خطور می کند که چرا ائمه اهل بیت ع روی کلمه تقیه زیاد تکیه می کنند، یکی از اشکالاتی که بر شیعه می گیرند، روایات تقیه ای است که از ائمه معصومین ع صادر شده، مانند سخن امام صادق ع: « يَا مُعَلَّى إِنَّ التَّقِيَّةَ دِينِي وَ دَيْنُ آبَائِ » (۱) .

خیلی بر این گونه احادیث حمله می کنند، البته حمله شان هم از روی غرض است چون هرچه برای آنها توضیح بدهیم دست از غرض بر نمی دارند و از ما قبول نمی کنند.

ولی اگر کسی تاریخ شیعه را مطالعه کند، در عصر ائمه ع و در عصر اموی ها و عباسی ها و بعداً عصر عثمانی ها، به خود حق می دهد که چرا ائمه اهل بیت ع روی تقیه تکیه می کنند، عمده این است که ما در ایران زندگی می کنیم و حدود پانصد سال است که مذهب رسمی در ایران، مذهب شیعه است فلذا راحت و آرام زندگی می کنیم، ولی همیشه این شرائط برای شیعه فراهم نبوده، ولذا افراد ناچار بودند که برای حفظ مال، جان و ناموس خود تقیه کنند، در اینجا مرحوم آیت الله سید محمد علی شهرستانی - فامیلش هبه الدین، معروف به شهرستانی است، ایشان متولد سال:۱۳۰۱ هجری قمری، متوفای۱۳۸۶ هجری قمری می باشد، مؤلّف کتاب «الهیئه و الإسلام» و از جمله شاگردان مرحوم شیخ محمد کاظم هروی خراسانی و ازعلمای عراق است و یک مدتی در دوران ملوکیت وزیر فرهنگ عراق بود، ایشان مردی است عالم،خردمند و اهل قلم و در عراق درخشید صاحب مجله المرشد،- یک بیانی در باره تقیه دارد که من آن بیان را در اینجا آورده ام، ایشان می فرماید خیال نکنید که این تقیه به ضرر اهل سنت است، این تقیه در عین حالی که به نفع شیعه است، به نفع جامعه اسلامی نیز می باشد. چطور؟ برای اینکه وحدت کلمه بین امت اسلامی بهم نخورد، اینها تقیه می کنند که اقلاً وحدت کلمه محفوظ بماند، شما اگر کمی در محتوای تقیه تفکر کنید، تقیه به نفع امت اسلامی است، اگر تقیه نکنند، قهراً آتش جنگ روشن می شود، دشمن ثالث (کفار) از این اختلاف سوء استفاده می کنند، ولذا اینها (شیعیان) با شما (اهل سنت) مماشات می کنند که زندگی آرام باشد و خون ریزی صورت نگیرد.

ص: ۶۵

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص ۲۱۰، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۲۴، ط آل البیت.

من قبل از آنکه بیان آیت الله شهرستانی را بخوانم، شعر ابن الرومی را بخوانم،ایشان شاعر شیعی است و در یکی از اشعارش می گوید: همیشه اعضای بدن اهل بیت ع و اعضای بدن شیعیان اهل بیت ع مورد شکار است، یک جمیعتی که زندگی اش این چنین است، چاره جز تقیه ندارند:

أكلّ أوان للنبيّ محمد *** قتيل زكيّ بالدماء مضرّج

برای پیغمبرص همیشه قتیلی بود.

بنی المصطفی کم یأکل الناس شلوکم *** لبلواکم عمّا قلیل مفرّج

کلمه «شلو» به کسر شین و سکون لام، شلو به معنای اعضاست و مفعول برای یأکل می باشد.

لبلواکم عمّا قلیل مفرّج، «بلو» به معنای بلیه است، یعنی این یک بلیه ای که شما دارید و به وسیله امام زمان فرج پیدا می کند.

أبعد المکنّی بالحسین شهید کم *** تضیء مصابیح السماء فتسرج.

می گوید خیلی قریب است که بعد از حسین، چراغ های آسمان روشن بشود، ابن الرومی که در قرن سوم زندگی می کند، در جایی که وضعیت شیعه را در قرن سوم چنین شرح می دهد، شیعه چاره ای ندارد جز اینکه تقیه کند.

قال العلّامه السید حجّه الدین الشهرستانی: « إنّ التقیه شعار کلّ ضعیف مسلوب الحرّیه. إنّ الشیعه قد اشتهرت بالتقیه أکثر من غیرها؛ لأنّها منیت (دچار شده) باستمرار الضغط (فشار) علیها أکثر من أیه أُمّه أُخری، فکانت مسلوبه الحرّیه فی عهد الدوله الأُمویه کلّه و فی عهد العباسیین علی طوله، و فی أکثر أیّام الدوله العثمانیه، و لأجله استشعروا بشعار التقیه أکثر من أیّ قوم، و لمّا کانت الشیعه تختلف عن الطوائف المخالفه لها فی قسم مهمّ من الاعتقادات فی أُصول الدین، و فی کثیر من الأحکام الفقهیّه، و تستجلب المخالفه بالطبع رقابه و حزازه فی النفوس و قد یجرّ إلی اضطهاد أقوی الحزبین لأضعفه أو إخراج الأعزّ منهما الأذل کما یتلوه علینا التاریخ، و تصدّقه التجارب، لذلک أصبحت شیعه الأئمه من آل البیت ع مضطره فی أکثر الأحیان إلی کتمان ما تختصّ به من عاده أو عقیده أو فتوی أو کتاب أو غیر ذلک، تبتغی بهذا الکتمان صیانه النفس و النفیس، و المحافظه علی الوداد و الأُخوّه مع سائر إخوانهم المسلمین، لئلا تنشق عصا الطاعه، و لکی لا یحسّ الکفار بوجود اختلاف ما فی المجتمع الإسلامی فیوسع الخلاف بین الأُمه المحمّدیه.

ص: ۶۶

لهـذه الغايـات النزيهه كـانت الشـيعه تسـتعمل التقيه و تحافظ على وفاقها فى الظواهر مع الطوائف الأخرى، متّبعه فى ذلك سـيره الأئمّه من آل محمـد ص و أحكـامهم الصـارمه حول وجوب التقيه من قبيـل: «التقيه دينى و دين آبائى »، إذ أنّ دين الله يمشـى على سنّه التقيه لمسلوبى الحرّيه، دلّت على ذلك آيات من القرآن العظيم.

روى عن صادق آل البيت(ع) فى الأثر الصـحيح: «التقيه دينى و دين آبائى » غير أنّ التقيه لها شـروط أحكام أوضحها العلماء فى كتبهم القفقهيه» .

ما از اينجا مى فهميم كه چرا ائمه اهل بيت ع اين قدر اصـرار بر تقيه دارند، منتها بايد توجه داشت كه ائمه ع هرگز از ابو حنيفه و امثال ابو حنيفه تقيه نمى كردند، اين كوچك كردن مقام و موقعيت ائمه است كه بگوييم ائمه ع از آنها تقيه مى كردند، امام ع در يكجا تقيه مى كرد، يعنى در مسائلى كه مربوط به خلافت بود،ماننـد خلافت منصور و غير منصور، ولـذا در ثبوت هلال، فرمود اگر پيش شـما ثابت است من حرفى ندارم، از خلفا در مسائل خلافت تقيه مى كردند، اما در مسائل عقايد و احكام اصلاً تقيه نمى كردنـد، تقيه براى حفظ مال، جان و ناموس شـيعه بوده است،يعنى ديدنـد اگر بخواهنـد احكام واقعيه را بگوينـد،همه شيعه صاحب يك قول بشوند، اينها شناخته مى شوند و مى شوند مارك دار و همه آنها را از بين مى برند.

و الذى يرشدك إلى ما ذكرنا هو أنّ الأئمه ع عبّروا فى غير من الروايات، عن التقيه بأنّها «جنّه المؤمن و حرزه و ترسه و حصنه»، و الجنّه هو ما يدفع به المحارب ضربات العدو.

ص: ۶۷

۱: روی الکلینی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « قَالَ كَانَ أَبِی ع يَقُولُ وَ أَیُّ شَیْ ءٍ أَقَرُّ لِعَيْنِی مِنَ التَّقِيَّهِ إِنَّ التَّقِيَّهَ جُنَّهُ الْمُؤْمِنِ» (۱) .

۲: و روی أیضاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی يَعْفُورٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « يَقُولُ التَّقِيَّهُ تُرْسُ الْمُؤْمِنِ وَ التَّقِيَّهُ حِرْزُ الْمُؤْمِنِ وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّهَ لَه» (۲) .

۳: و روی أیضاً ـ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ: « التَّقِيَّهُ تُرْسُ اللَّهِ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ » (۳) .

و هذه الروایات تدلّ علی أنّ التقیه کانت سلاح المظلومین المضطهدین فی مقابل من الأسلحه الفتّاکه (پاره کننده) التی تتوارد علیهم یوماً بعد یوم، فلم یکن لهم محیص إلّا اللجوء إلیها.

۴: روی الشیخ الطوسی بسنده عن الإمام الصادق ع ، قال: « لَيسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَلْزَمِ التَّقِيَّهَ وَ يَصُونُنَا عَنْ سَفِلَهِ الرَّعِيَّه» (۴) .

فالإنسان الساقط غیر المتخلق بأخلاق القرآن و السنّه یکون جریئاً بالنسبه إلی المخالف دون أن یرعی الحدود فلذلک أمر أهل البیت ع بلزوم الأخذ بالتقیه.

اشتباه می کنند کسانی که تقیه را با نفاق یکی می گیرند و حال آنکه اگر کسی تاریخ شیعه را بخواند، می فهمد که همه این تقیه ها همه اش بجا و به مورد بوده است.

ص: ۶۸

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۰۴، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۵، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۰۵، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۷، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۰۷، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۱۳، ط آل البیت.
۴- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۱۲، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۲۸، ط آل البیت.

بر گردیم یک حدیثی را معنی کنیم، جناب ذو القرنین آمد جایی که جمعیتی بودند آن طرف کوه، جمعیت دیگر هم آن طرف کوه بودند (یأجوج و مأجوج)، بین اینها و آنها یک نفق بود، یعنی یک گردنه و راهی بود.

«قَالُوا يا ذَا الْقَرْنَينِ إِنَّ يأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَکَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَينَنَا وَبَينَهُمْ سَدًّا» (۱)

(آن گروه به او) گفتند: «ای ذو القرنین یأجوج و مأجوج در این سرزمین فساد می کنند؛ آیا ممکن است ما هزینه ای برای تو قرار دهیم، که میان ما و آنها سدی ایجاد کنی؟!»

یعنی کسانی که نزد ذو القرنین بودند، گفتند: جناب! ذوالقرنین اینجا را ببند تا ما آسوده باشیم، جناب ذو القرنین،آتش آوردند، سرب آوردند، آهن آوردند، تمام راه به روی آنها بست،

«قَالَ مَا مَکَّنِّی فِيهِ رَبِّی خَيرٌ فَأَعِينُونِی بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَينَکُمْ وَبَينَهُمْ رَدْمًا» (۲) .

(ذو القرنین) گفت: «آنچه پروردگارم در اختیار من گذارده، بهتر است (از آنچه شما پیشنهاد می کنید)! مرا با نیرویی یاری دهید، تا میان شما و آنها سد محکمی قرار دهم!

کلمه « رَدْمًا» دارد، یک حائل قرار دادند، امام صادق ع می فرماید تقیه در شیعه همین است، اینها را می گویند تفسیر به باطن، ولی ما حق نداریم که یک چنین تفسیری بکنیم، این مال امام معصوم ع است که از این آیه، یک چنین نتیجه ای گرفته است.

أدله قاعده التقیه

تقیه هم دلیل قرآنی دارد و هم دلیل روائی،

ما از قرآن کریم، چهار آیه داریم که اولین آیه اش این است:

۱: «مَنْ کَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَکِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْکُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ » (۳) .

۱- کهف/سوره۱۸، آیه۹۴.

۲- کهف/سوره۱۸، آیه۹۵.

۳- نحل/سوره۱۶، آیه۱۰۶.

کسانی که بعد از ایمان کافر شوند -بجز آنها که تحت فشار واقع شده اند در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است- آری، آنها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده اند، غضب خدا بر آنهاست؛ و عذاب عظیمی در انتظارشان!

جمله «مَنْ کَفَرَ بِاللَّهِ » بدل از ما قبل است، یعنی از این آیه، آیه دیگری است که جمله «مَنْ کَفَرَ بِاللَّهِ » بدل از آن است، آیه قبل این است : «إِنَّمَا یفْتَرِی الْکَذِبَ الَّذِینَ لَا یؤْمِنُونَ بِآیاتِ اللَّهِ وَأُولَئِکَ هُمُ الْکَاذِبُونَ» (۱) .

تنها کسانی دروغ می بندند که به آیات خدا ایمان ندارند؛ (آری،) دروغگویان واقعی آنها هستند! کاذبون چه کسانی هستند؟

«مَنْ کَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِیمَانِهِ»

بعضی که چندان آشنائی به ادبیات ندارند، آیه را بهم زد ه اند و می گویند: «مَنْ کَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِیمَانِهِ» مبتداست، جمله «إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمَانِ» یک جمله معترضه است، جمله « فَعَلَیهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِیمٌ » خبر مبتداست،یعنی خبر است برای جمله «مَنْ کَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِیمَانِهِ».ولی این سبک تفسیر کردن،بازی با قرآن و آیه است، راه و تفسیر همان است که من کردم.

أدله قاعده التقیه ۹۴/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله قاعده التقیه

سخن در باره ادله تقیه است، بعد از آنکه ما زمینه های تقیه را در شیعه از نظر تاریخ بیان کردیم و گفتیم اگر شیعه تقیه می کند بی جهت تقیه نمی کند بلکه زمینه تاریخی دارد، یعنی یک سلسله مسائلی بوده که سبب شده شیعه تقیه کند، حال بحث ما در باره ادله تقیه است و اینکه آیا در اسلام چنین قانونی است یا نیست؟

۱- نحل/سوره۱۶، آیه۱۰۵.

آیاتی در این زمینه وجود دارد که یکی از آ نها را در جلسه گذشته خواندیم و گفتیم شأن نزولش را در جلسه آینده می خوانیم.

شأن نزول آیه مبارکه

این آیه در مکه و راجع به عمار یاسر نازل شده، مشرکان قریش،عمار را و همچنین پدرش یاسر و مادرش سمیه را گرفتند و گفتند حتماً باید از دین اسلام بر گردید و علیه محمد ص سخن بگویید و از او تبری بجویید، یاسر و سمیه امتناع ورزیدند و حاضر نشدند که از آن حضرت تبری بجویند و یا پشت سر او بد گویی کنند فلذا آن دو را با وضع فجیعی کشتند، گاهی می

گویند آهن را در آتش داغ می کردند و ران آنها را با چاقو باز می کردند، آهن داغ شده را در لا بلای ران باز شده آنان قرار می دادند، پدر و مادر یاسر با وضع فجیعی کشته شدند، اما عمار جوان بود و دو چیز سبب نجات او شد:

الف؛ جوانان قریش با او در ارتباط بودند، کمی آنها وساطت کردند.

ب؛ علاوه براین،خودش هم در ظاهر از پیغمبر اکرم ص تبری کرد و بخاطر تبری اش او را آزاد کردند.

آنگاه عمار با ناراحتی تمام خدمت حضرت پیغمبر اکرم ص آمد و جریان را بیان کرد و ضمناً عرض کرد که من ظاهراً از شما تبری جستم ولی در قلب همچنان تسلیم شما می باشم، حضرت فرمود هیچ مانعی ندارد، خبر در میان مسلمانان مکه پیچید و گفتند عمار کافر شده است (کفر عمّار، کفر عمّار) این سبب شد که عمار دو مرتبه گریه کنان خدمت حضرت رسول ص بیاید و عرض کرد که در باره من چنین می گویند که من کافر شده ام، آن وقت این آیه مبارکه نازل شد: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ » (۱) .در ضمن عرض کردم که جمله: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ» بدل است برای جمله ای که در آیه قبل آمده است، یعنی بدل است از این آیه:«إِنَّمَا يفْتَرِى الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يؤْمِنُونَ بِآياتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ» (۲)

ص: ۷۱

۱- نحل/سوره۱۶، آیه۱۰۶.

۲- نحل/سوره۱۶، آیه۱۰۵.

زجاج هم بدل گرفته است.

اما بعضی ها جمله «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ» را مبتدا گرفته اند و جمله ی: « فَعَلَيهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ » را هم خبر برای او قرار داده اند و در ضمن گفته اند که جمله ی: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» یک جمله معترضه است که بین مبتدا و خبر قرار گرفته است.

ترى أنّه سبحانه يسمح للمكره إظهار الكفر كرها و مجاراه للكافرين خوفاً منهم بشرط أن يكون قلبه مطمئنا بالإيمان، و قبل أن نذكر بعض كلمات المفسرين نذكر شأن نزول الآيه:

۱: ذكر المفسّرون أنّ الآيه نزلت في جماعه أُكرهوا على الكفر، و هم عمّار و أبوه ياسر و أُمّه سميه، و قُتل الأبوان لأنّهما لم يظهرا الكفر و لم ينالا من النبي ص و أعطّاهم عمار ما أرادوا منه فأطلقوه، ثمّ أخبر عمّار بذلك رسول الله ص، و انتشر خبره بين المسلمين، فقال قوم: كفر عمار، فقال رسول الله ص: «كلّا إنّ عماراً ملئ أيمانا من قرنه إلى قدمه، و اختلط الإيمان بلحمه و دمه و في ذلك نزلت الآيه، و كان عمّار يبكي، فجعل رسول الله يمسح عينيه و يقول: «إن عادوا لك فعُد لهم بما قلت » (۱)

۲: فقال القرطبي: قال الحسن – مراد حسن بصری است -: التقيه جائزه للإنسان إلى يوم القيامه، ثم قال: أجمع أهل العلم على أنّ من أُكره على اكفر حتى خشي على نفسه القتل، إنّه لا إثم عليه إن كفر و قلبه مطمئن بالإيمان، و لا تبين منه زوجته و لا يحكم عليه بالكفر. هذا قول مالك و الكوفيين و الشافعي.

ص: ۷۲

۱- مجمع البيان، طبرسی، ج۳، ص۳۸۸.

غالباً تفسیر قرطبی بنام «الجامع لأحکام القرآن» تفسیر فقهی است، یعنی بیشتر به آیات الأحکام پرداخته است.

۳: قال ابن کثیر فی تفسیر قوله: «إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمَانِ»: إنّه استثناء ممن کفر بلسانه و وافق المشرکین بلفظه مکرهاً لما ناله من ضرب و أذی و قلبه یأبی ما یقول و هو مطمئن بالإیمان بالله و رسوله.

و قد روی العوفی- این همان کسی است که در اربعین اول امام حسین ع، همراه با جابر بن عبد الله انصاری به زیارت قبر امام حسین ع آمد، بعضی از اهل رجال ایشان را تضعیف می کند، گناهش چیست؟ گناهش علاقه او به اهل بیت ع است- عن ابن عباس أنّ هذه الآیه نزلت فی عمّار حین عذّبه المشرکون حتی یکفر بمحمد ص، فوافقهم علی ذلک مکرهاً وجاء معتذراً إلی النبی(ص)، فأنزل الله هذه الآیه.

و فی روایه قال النبیّ ص کیف تجد قلبک؟ قال: مطمئن بالإیمان، قال النبیّ ص: إنّ عادوا فعد» و قد ذکر بعض ما روی فی هذا الصدد (۱)

ممکن است کسی بگوید این آیه در مورد کفار است،مسلمان اگر از کافر بترسد،حتماً باید تقیه کند و حال آنکه شیعه از کافر تقیه نمی کند بلکه از مسلمان تقیه می کند؟

جوابش این است که مورد مخصّص نیست، میزان حفظ جان است، آنکس که شلاق دستش است، ظالم و قلدر است چه فرق می کند که مسلمان باشد یا کافر، آیه در این مورد نمی تواند سبب تخصیص بشود.

اتفاقاً این جمله از شافعی خواهد آمد که فرق نمی کند که انسان از کافر تقیه کند یا از مسلمان.

ص: ۷۳

۱- تفسیر ابن کثیر، ج۲، ص۵۸۷.

الآیه الثانیه:

«لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکَافِرِینَ أَوْلِیَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَمَنْ یَفْعَلْ ذَلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللَّهِ فِی شَیْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَیُحَذِّرُکُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِیرُ » (۱) .

افراد باایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند؛ و هر کس چنین کند، هیچ رابطه ای با خدا ندارد (و پیوند او بکلی از خدا گسسته می شود)؛ مگر اینکه از آنها بپرهیزید (و به خاطر هدفهای مهمتری تقیه کنید). خداوند شما را از (نافرمانی) خود، برحذر می دارد؛ و بازگشت (شما) به سوی خداست.

ما در اینجا چند جمله از مفسرین اهل سنت نقل می کنیم:

۱: قال الطبری: « إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً » قال أبو العالیه- ایشان از محدثین است -: التقیه باللسان، و لیس بالعمل، حدّثت عن الحسین قال: سمعت أبا معاذ قال: أخبرنا عبید قال: سمعت الضحّاک یقول فی قوله تعالی: « إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً » قال: التقیه باللسان من حُمل علی أمر یتکلّم به و هو لله معصیه فتکلّم مخافه علی نفسه « و قلبه مطمئن بالإیمان » فلا إثم علیه، إنّما التقیه باللسان» (۲)

البته جناب طبری این جمله از ابوالعالیه و ایشان هم از دیگران نقل می کند، ایشان تقیه را چندان لمس نکرده، اگر تقیه را لمس کرده بود، نمی گفت: باللسان، اگر واقعاً با زبان مشکل حل شود، حتماً به زبان اکتفا می شود، ولی گاهی زبان کافی نیست، بلکه علاوه بر زبان،از انسان عمل هم می خواهد، مثل جایی که وضو هم مثل آنها وضو بگیرد، نماز را هم مثل آنها بخواند، زکات را به والی آنها بدهد، فلذا تقیه را لمس نکرده و خیال کرده که در همه جان با زبان حل می شود و حال آنکه بعضی از اوقات، رفع گرفتاری با عمل حاصل می شود نه فقط با زبان.

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۲۸.

۲- جامع البیان، طبری، ج۳، ص۱۵۳.

و قوله ((التقیه باللسان و لیس بالعمل)) فیما إذا کان إظهار الولایه بهم کافیاً فی دفع الشرّ، و أمّا إذا توقّف دفع الأذی علی عمل إیجابیّ یدلّ علی ولائه لهم فیجب حفظاً للنفس و النفیس. و لعلّ التأکید علی اللسان، لأجل الحذر عن الولاء قلباً و جناناً.

و قد استنبط العلماء من هذه الآیه جواز التقیه بأن یقول الإنسان أو یفعل ما یخالف الحقّ، لأجل التوقّی من ضرر یعود من الأعداء إلی النفس، أو العرض، أو المال.

فمن نطق بکلمه الکفر مکرهاً و قایهً لنفسه من الهلاک، و قلبه مطمئن بالإیمان، لا یکون کافراً بل یُعذر کما فعل عمّار بن یاسر حین أکرهته قریش علی الکفر فوافقها مکرهاً و قلبه مطمئن بالإیمان، و قد نزلت فیه الآیه التی ذکرناها آنفاً.

إذا عرفت ذلک فلنذکر بعض الکلمات حول الآیه:

۲: قال الآلوسی: و فی الآیه دلیل علی مشروعیه التقیه و عرّفوها بمحافظه النفس أو العرض أو المال من شرّ الأعداء. و العدو قسمان:

الأوّل: من کانت عداوته مبنیه علی اختلاف الدین کالکافر و المسلم.

الثانی: من کان عداوته مبنیه علی أغراض دنیویه کالمال و المتاع و الملک و الإماره» (۱)

۳: و قال جمال الدین القاسمی: و من هذه الآیه « إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً » استنبط الأئمه (شافعی،مالک، ابوحنیفه و احمد بن حنبل) مشروعیه التقیه عند الخوف و قد نقل الإجماع علی جوازها الإمام مرتضی الیمانی فی کتابه (إیثار الحقّ علی الخلق) (۲)

۱- روح المعانی،آلوسی، ج۳، ص ۱۲۱.

۲- محاسن التأویل، جمال الدین قاسمی، ج۲، ص ۱۸۰.

اشکال

بر گردیم به اشکال قبلی که این آیات مربوط به تقیه مسلم از کافر است و حال آنکه شما شیعیان از اهل سنت که مسلمانند تقیه می کنید فلذا این آیات ربطی به شما ندارد؟

جواب

ما در جواب عرض می کنیم که هر چند این آیا مورد و شأن نزولش تقیه مسلم از کافر است، ولی ملاک و میزان یکی است فلذا فرق نمی کند که مسلمان از کافر تقیه کند یا مسلمان از مسلمان دیگر که ظالم است تقیه کند، ممکن است این عرض من مورد قبول آنها واقع نشود، از این رو، من از دو نفر علمای اهل سنت کلامی را نقل می کنم که می گویند میزان کافر نیست، بلکه میزان کسی است که آزادی را مصادره کرده و این فرق نمی کند کافر باشد یا مسلمان ولذا اگر حاکم مسلمان هم مانند حاکم کافر ظالم باشد و انسان را اکراه بر گناه کند، تقیه لازم است.

ربما یقال: إنّ مورد الآیه هو اتقاء المسلم من الکافر، ولکنّ الشیعه تتقی من المسلم حیث یخفون عقیدتهم عن المسلم السنّی و هو یصلّی و یصوم مثله، و هو خارج عن مفاد الآیه؟

هذا هو السؤال، و أما الإجابه فواضحه، فإنّ المورد لیس بمخصّص، فإنّ الغرض من تشریع التقیه ه صیانه النفس و النفیس من الشرّ، فإذا ابتلی المسلم بأخیه المسلم الذی یخالفه فی بعض الفروع و لا یتردد الطرف القوی فی إیذاء الطرف الآخر، ففی تلک الظروف الحرجه لا مناص للمسلم الضعیف من اللجوء إلی التقیه لصیانه نفسه و نفیسه، و هذا مما صرّح به علماء الإسلام فی تفسیر الآیه، و نقتصر بثلاث کلمات لأقطاب التفسیر:

۱: يقول الإمام الرازی فی تفسير قوله سبحانه: « إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً » ظاهر الآيه على أنّ التقيه إنّما تحلّ مع الكفّار الغالبين، إلّا أنّ مذهب الشافعی – رضی الله عنه – : أنّ الحاله بين المسلمين إذا شاكلت الحاله بين المسلمين و الكافرين، حلّت التقيّه محاماه عن النفس.

و قال: التقيه جائزه لصون النفس، و هل هی جائزه لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز لقوله ص: «حرمه مال المسلم كحرمه دمه» و قول ص: «من قتل دون ماله فهو شهيد» (۱)

ممكن است كسی بگويد كه مورد اين آيات، تقيه مسلم از كافر است، اما ملاک يكی است، ممكن است اين عرض من مورد قبول آنها نباشد، ولی من از دو نفر يا سه نفر نقل كردم كه ميزان كافر نيست بلكه ميزان كسی است كه آزادی را مصادره كرده اگر حاكم مسلمان هم مانند حاكم كافر انسان را وادار و اكراه بر گناه كند و بگويد اگر آن گناه را انجام ندهی، ضرر به وارد می كنم، فرق نمی كند.

۲: ينقل جمال الدين القاسمی عن الإمام مرتضی اليمانی فی كتابه «إيثار الحقّ على الخلق» ما هذا نصّه:

« و زاد الحقّ غموضاً و خفاءً أمران: أحدهما: خوف العارفين – مع قلّتهم – من علماء السوء و سلاطين الجور و شياطين الخلق مع جواز التّقيه عند ذلک بنصّ القرآن، وإجماع أهل الإسلام، و ما زال الخوف مانعاً من إظهار الحقّ، و لا برح المحقّ عدوّاً لأكثر الخلق، و قد صحّ عن أبی هريره أنّه قال فی ذلک العصر الأول: حفظت من رسول الله ص وعائين، أمّا أحدهما فبثّته فی الناس، و أمّا الآخر فلو بثّته لقطع هذا البلعوم» (۲)

۱- مفاتيح الغيب، فخر رازی، ج۸، ص۱۳.

۲- محاسن التأويل، جمال الدين قاسمی، ج۴، ص۸۲.

ابوهریره می گوید،پیغمبر اکرم ص دو ظرف را پر کرد و تعلیم من کرد، یک ظرف را برای مردم بیان کردم، اما ظرف دیگر را در سینه ام نگه داشته ام. چرا؟ تا حلقومم بریده نشود، ابوهریره در زمان خودش تقیه می کند.

۳: و قال المراغی فی تفسیر قوله سبحانه:«مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ » و یدخل فی التقیه مداراه الکفره و الظلمه و الفسقه، و إلانه الکلام لهم، و التبسّم فی وجوههم، و بذل المال لهم، لکفّ أذاهم و صیانه العرض منهم، و لا یعدّ هذا من الموالاه المنهیّ عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبرانی قوله ص: «ما وقی المؤمن به عرضه فهو صدقه» (۱)

حضرت امام خمینی (ره) یک چیزی را از میرزای شیرازی نقل می فرمود، البته ایشان مستقیماً از میرزا نشنیده بود، بلکه از شیخ عبد الکریم حائری شنیده بود و ایشان هم از میرزای شیرازی شنیده بود که مرحوم میرزا می فرمود: من به دو نفر پول می دهم، یکی به کسی که دستم را بگیرد، مانند فقیه،عالم و امثال آنان، دیگری هم به کسی که پایم را نگیرد.

ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۷/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله قاعده تقیه

یکی از اشکالاتی که علمای اهل سنت بر شیعه دارند این است که تقیه ای که قرآن تشریع کرده ، تقیه مسلم است از کافر، و حال آنکه شیعه از مسلمان که اهل سنت باشند تقیه می کنند و این تشریع نشده؟

ما در رد این اشکال یک جواب دادیم و گفتیم ملاک دفع ضرر است، ا گر ملاک این با شد، دیگر فرق نمی کند که انسان از کافر تقیه کند یا مسلم از مسلم دیگر، برای اینکه مطلب را بیشتر ثابت کنیم، نصوصی را هم از علمای آنها نقل کردیم که یکی از آنها فخر رازی بود و ایشان هم از شافعی نقل کرده که ایشان گفته اگر مسلم حالش مانند کافر شد، یعنی فرقی بین این دو در اضرار نباشد، می شود از او (مسلم) هم تقیه کرد، آنگاه جمله ای را از از کتاب محاسن التأویل جمال الدین قاسمی نقل کردیم و همچنین اینها تصریح کرده اند که در تقیه فرقی بین ظالم کافر و ظالم مسلمان نیست.

ص: ۷۸

۱- تفسیر المراغی، ج۳، ص۱۳۶.

الآن یک مقدار عباراتی را از صحابه و تابعین می خوانیم، اهل سنت به صحابه و تابعین همان ارزش را قائلند که ما به اهل بیت عصمت و طهارت ع قائلیم، و اصولاً بالا بردن صحابه یک ترویج اموی است، اموی ها صحابه را تقریباً در حد عصمت بالا برده اند و در حقیقت از روی تعمد خواستند آنها را در مقابل اهل بیت ع قرار بدهند، در هر صورت من عباراتی را از صحابه و تابعین نقل می کنم تا مسأله تقیه بهتر جا بیفتد و معلوم شود که این مسأله در زمان صحابه و تابعین هم بوده و آنها هم از ظالمین تقیه می کرده اند.

۱: هـذا هو ابن الحنفيه – از تـابعين است ،متوفاى سال:۸۰ هجرى قمرى مى باشـد- قـال لبعض الغزاه: لا تفارق الأمّه، اتّق هؤلاء القوم بتقيتهم – قـال الراوى: يعنى بنى الأـميّه- و لاـ تقاتـل معهم، قال: قلت: و ما تقيتهم؟ قال: تحضـرهم وجهك عنـد دعوتهم، فيدفع الله عنك عن دمك و دينك، و تصيب من مال الله الّذى أنت أحقّ به منهم» (۱) .

لاـ اقل رواتب شـما را قطع نمى كننـد، مراد از اين مال، رواتب است، چون همه مسـلمانان يكنوع حقوقى از بيت المال داشـتند، ابن حنيفه مورد پذيرش اهل سنت نيز مى باشد.

۲: و قال ابن مسـعود – ايشان از صـحابه است -: «ما من كلام يدرأ عنّى سوطين من ذى سلطان إلّا كنت متكلّماً به» . هر كلامى كه از من دو سوط و تازيانه را دفع كند، من آن حرف را مى زنم و به زبان جارى مى كنم.

ص: ۷۹

۱- الطبقات الكبرى، ابن سعد، ج۵، ص۹۶.

۳: و قد کان حذیفه یقول: « فتنه السوط أشدّ من فتنه السیف، و قال السرخسی:« فکان حذیفه ممّن یستعمل التقیه» (۱) .

حذیفه از اصحاب پیغمبر اکرم ص است، و از کسانی است که حضرت رسول ص اسامی منافقین را به ایشان داده بود، تمام اسامی منافقین پیش حذیفه بود. عمر بن خطاب اگر می خواست پشت سر کسی از صحابه نماز بخواند، از حذیفه سوال می کرد که آیا این مرد از منافقین نیست؟ اگر او می گفت این آدم جزء منافقین نیست، عمر پشت سر او نماز می خواند و بخاطر اینکه اسامی منافقین در نزد او بود،گاهی ایشان (حذیفه) ناچار می شد که تقیه کند.

۴: و فی الروایات: قال جابر بن عبد الله: «لا جناح علیّ فی طاعه الظالم إذا أکرهنی علیها» (۲) .

و عن بریده بن عمیره: قال: « لحقت بعبد الله بن مسعود، فأمرنی بما أمره به رسول الله أنّ أصلّی الصلاه لوقتها و اجعل صلاتهم تسبیحاً، قال ابن عساکر: یعنی أنّ الأمراء إذا أخّروا الصلاه أصلّیها لوقتها ثمّ أصلّی معهم نافله مخافه الفتنه» .

بنی امیه و کارگزارنش به خواندن نماز اول وقت چندان مقید نبودند و نماز را عقب و به تاخیر می انداختند، مسلمانان مقید بودند که نماز را اول وقت بخوانند، می گوید چه کنم؟ می فرماید: نمازت را اول به صورتی فرادا بخوان، بعداً با اینها نماز بخوان.

۵: روی احمد فی مسنده عن أبی ذر أنّ رسول الله ص قال له: «کیف أنت إذا بقیت فی قوم یؤخّرون الصلاه؟ ثمّ قال:صلّ الصلاه لوقتها ثم انهض، فإن کنت فی المسجد حتّی تقام الصلاه فصلّ معهم» (۳) .

۱- المبسوط، سرخسی، ج۲۴، ص۴۶.
۲- المبسوط، سرخسی، ج۲۴، ص۴۷.
۳- مسند احمد بن حنبل، ج۳۵، ص ۳۸۰.

إلی غیر ذلک ممّا یجده المتتبع فی غضون – غضون، به معنای اثناء است – التاریخ أن المسلمین کانوا یتّقون من السلاطین، و کان من مظاهر التقیه مسأله الزکاه.

بنی امیه زکات را برای حکومت خود جمع می کردند، مسلمانان دراینجا گیر کردند که چه باید کرد، از این طرف باید زکات به مصارف ثمانیه برسانند، از طرف دیگر هم مامورین بنی امیه می آ مدند و تهدید می کند و زکات را می گیرند ولذا مسلمانان در تنگنا قرار می گرفتند نمی دانستند که چه بکنند؟

۶: قال أبان: دخلت علی الحسن (حسن بصری) و هو متوار زمن الحجاج فی بیت أبی خلیفه فقال له رجل: سألت ابن عمر أدفع الزکاه إلی الأمراء؟ فقال ابن عمر: ضعها فی الفقراء و المساکین، فقال لی الحسن: ألم أقل لک إنّ ابن عمر کان إذا أمن الرّجل قال ضعها فی الفقراء و المساکین» .

حسن بصری در سال: ۱۱۱ فوت کرده، ایشان هم عارف است و هم متکلم، می گویند حسن بصری در جنگ جمل حاضر بود، حضرت علی ع دید که حسن بصری وضو می گیرد، اما وضویش گربه شور است، حضرت به او فرمود: اسبغ وضوئک، حسن بصری با تندی به حضرت علی ع گفت: شما دیروز کسانی که وضو را صحیح و سالم می گرفتند کشتی، ولذا در حسن بصری در علم رجال اشکال می کنند، مثلاً در کتاب« نخبه المقال فی العلم الرجال» می نویسد: و الحسن البصری مبغض الولی، ولی به نظر من این تاریخ صحیح نیست، چون حسن بصری در سال: ۲۲ هجری متولد شده،جنگ جمل در سال:۳۵ هجری بوده،این آدم در حقیقت در جنگ جمل ۱۳ساله می شود، ولذا یک مقامی نبوده که حضرت به او بفرماید این گونه وضو بگیر و او هم نسبت به حضرت تندی کند.

ص: ۸۱

البته من از حسن بصری دفاع نمی کنم، ولی این مسأله با تاریخ سازگاری ندارد.

در هر صورت حسن بصری از طرف اموی ها تحت تعقیب بود، چرا؟ چون ایشان معتقد به اختیار بود در حالی که اموی ها جبر را تبلیغ می کردند و رواج می دادند و با این کار می خواستند حکومت خود شان را توجیه کنند.

إنّ الشیعه تتّقی الکفّار فی ظروف خاصّه لنفس الغایه الّتی لأجلها یتّقیهم السنّی، غیر أنّ الشیعی و لأسباب لا تخفی، یلجأ إلی الاتّقاء عن أخیه المسلم لا ـ لقصور فی الشیعی، بل فی أخیه الذی دفعه إلی ذلک، لأنّه یدرک أنّ الفتک و القتل مصیره إذا صرّح بمعتقده الّذی هو عنده موافق لأصول الشرع الإسلامی و عقائده.

نعم کان الشیعی و إلی وقت قریب یتحاشی أن یقول: إنّ الله لیس له جهه، أو أنّه تعالی لا یری یوم القیامه، و إنّ المرجعیه الدینیه العلمیه و السیاسیه لأهل البیت ص بعد رحل النبیّ الأکرم ص، أو إنّ حکم المتعه غیر منسوخ، فإنّ الشیعی إذا صرّح بهذه الحقائق – الّتی استنبطت من الکتاب و السنّه – سوف یعرّض نفسه و نفسیه للمهالک و المخاطر، و قد مرّ علیک کلام الرازی و جمال الدین القاسمی و المراغی و غیرهم الصریح فی جواز هذا النوع من التقیّه، فتخصیص التقیه بالتقیه من الکافر فحسب، جمود علی ظاهر الآیه و سدّ لباب الفهم، و رفض للملاک الذی شرّعت لأجله التقیه، و إعدام لحکم العقل القاضی بحفظ الأهمّ إذا عارضه المهمّ.

الآیه الثالثه:

قال سبحانه: « وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا » (1).

۱- کهف/سوره۱۸، آیه۱۶.

و (به آنهـا گفتیم:) هنگـامی که از آنـان و آنچه جز خـدا می پرسـتند کنـاره گیری کردیـد، به غار پناه بریـد؛ که پروردگارتان (سایه) رحمتش را بر شما می گستراند؛ و در این امر، آرامشی برای شما فراهم می سازد!

قبلاً- گفتم در قرآن یـک آیـاتی داریم که علمـا آن را جزء آیـات الاحکـام نیـاورده انـد، چرا؟ چون خیـال می کنـد که آیات الاحکـام آن آیـاتی است که مسـتقیماً حامـل حکمی از احکـام الهی باشـد و مسـتقیماً حکم را بگویـد ماننـد: « فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا » (۱) . در حالی که در قرآن یک آیاتی وجود دارد که هر چند مسـتقیماً حامل حکم شـرعی نیست اما فقیه می تواند از آن حکم شرعی را استفاده کند.

آقایان می دانند که اصـحاب کهف در کشور «اردن فعلی» بودند، یعنی اردنی که سابقاً مسـیحی بود، بین حضـرت مسیح و بین حضـرت رسول ص، پادشاه آنجا بت پرست و صـنمی مذهب بود، ولی اصحاب کهف در عین حالی جزء وزرا، وکلا و حاشیه نشـین دقیـانوس بودنـد، با آنها همراهی و زنـدگی می کردنـد، در باطن موحـد و پیروی حضـرت مسـیح بودنـد، اما در ظاهر با دقیـانوس که صـنمی مـذهب بود معاشـرت می کردنـد، بعـد کم کم احسـاس کردنـد که نمی شود انسـان برای همیشه بـا تقیه زنـدگی کنـد، فلذا دل به دریا انداختند و از آنها جدا شدند، قرآن می فرماید: « وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ» معلوم می شود که اینها مدت هـا بـا دقیـانوس و سـایر بت پرست ها بوده انـد و با تقیه زنـدگی می کردنـد، تصـمیم گرفتنـد که از دربار دقیانوس و سایر بت پرست ها جدا بشوند: از دو چیز جدا شدند، یکی وزراء، دیگری هم بت ها،

۱- مائده/سوره۵، آیه۶.

قرآن کریم در گفتار خود بسیار دقیق است و لذا در این آیه می فرماید: « وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا یعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ» کلمه « اللَّهَ» استثنا می کند و این دقت قرآن را می رساند که آنها معبود های خود را داشتند، در عین حال خدا را هم داشتند، ولذا می فرماید از معبود های آنها اعتزال کردند « إِلَّا اللَّهَ» نه از خدا، در هر صورت از آنها جدا شدند و در مسیر خود به یک غاری پناهنده شدند، معلوم می شود که این مدت ها با تقیه زندگی کردند.

إنّ قصّه أصحاب الکهف معروفه لا تحتاج إلی بیان و تفسیر، فقد کانوا یعیشون مع الوثنیین مده بعد ما آمنوا بربّهم شملتهم الهدایه و الإلهیه، و یدلّ علی ذلک قوله سبحانه: « وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ» فإنّ الاعتزال فرع أن یکون القوم معهم فی حلّهم – مسافر وقتی می رود، جایی که اتراق می کند، به آنجا می گویند: حلّ، و جایی که حرکت می کنند، به آن می گویند: ترحال – و ترحالهم، إی مخالطین لهم.

فعاشوا مده فی تلک الظروف بالتقیه إلی أن عزموا علی مواجهه ضغط المجتمع بالخروج علیهم« فعند ذلک لم یکن لهم بدّ من الخروج عن بیتهم ملتجئین إلی الکهف حتی یکتب الله تعالی لهم ما تقتضی رحمته.

روایات

۱: روی الکلینی عن درست الواسطی:ٍ عَنْ دُرُسْتَ الْوَاسِطِیِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « مَا بَلَغَتْ تَقِیَّهُ أَحَدٍ تَقِیَّهَ أَصْحَابِ الْکَهْفِ- إِنْ کَانُوا لَیَشْهَدُونَ الْأَعْیَادَ وَ یَشُدُّونَ الزَّنَانِیرَ- جمع زنّار، صلیب -فَأَعْطَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَیْنِ» (۱) .

یکی بخاطر تقیه، دیگر اینکه باطناً موحد بودند.

ص: ۸۴

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۱۹، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب۲۶، ح۱، ط آل البیت.

۲: عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « إِنَّ مَثَلَ أَبِی طَالِبٍ مَثَلُ أَصْحَابِ الْکَهْفِ- أَسَرُّوا الْإِیمَانَ وَ أَظْهَرُوا الشِّرْکَ فَآتَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَیْنِ » (۱) .

۳: عَنْ عَلِیِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَمِّهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ کَثِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِی حَدِیثٍ أَنَّ جَبْرَئِیلَ ع نَزَلَ عَلَی رَسُولِ اللَّهِ ص- فَقَالَ یَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَبَّکَ یُقْرِئُکَ السَّلَامَ وَ یَقُولُ لَکَ إِنَّ أَصْحَابَ الْکَهْفِ أَسَرُّوا الْإِیمَانَ وَ أَظْهَرُوا الشِّرْکَ فَآتَاهُمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ مَرَّتَیْنِ وَ إِنَّ أَبَا طَالِبٍ أَسَرَّ الْإِیمَانَ وَ أَظْهَرَ الشِّرْکَ فَآتَاهُ اللَّهُ أَجْرَهُ مَرَّتَیْنِ وَ مَا خَرَجَ مِنَ الدُّنْیَا حَتَّی أَتَتْهُ الْبِشَارَةُ مِنَ اللَّهِ بِالْجَنَّه» (۲) .

ممکن است کسی بگوید اگر ابوطالب در ظاهر، تظاهر به شرک می کرد، پس این اشعارش چیست که همه اش در مدح پیغمبر خدا ص است؟

جناب ابو طالب در اوائل بعثت اظهار شرک می کرد، اما بعد از شعب ابی طالب مسأله تقیه نبود و علناً از آن حضرت دفاع می کرد و ایمانش را هم اظهار می نمود.

بنابراین، مانعی ندارد که روزگاری تقیه کند و روزگاری هم تقیه نکند، در هر صورت این آیه نیز یکی از آیات تقیه است.

أدله قاعده التقیه ۹۴/۰۷/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أدله قاعده التقیه

با آیاتی بر جواز تقیه یا وجوب تقیه استدلال شد، آیه اول، آیه ای مربوط به عمار بود، آیه دوم هم راجع به ولایت کفار بود، آیه سوم مربوط به اصحاب کهف بود، آیه چهارم هم مربوط به مؤمن آل فرعون است، مؤمن آل فرعون ظاهراً دائی فرعون بوده، در هر صورت یک بستگی نزدیکی داشته که توانسته در قصر فرعون بماند و کسی هم از واقعه او آگاه نشود، چون این جزء مغروقین نیست، و تا آخر هم بوده، معلوم می شود که این فرد با فرعون با کمال تقیه زندگی کرده، ولذا قرآن از ایشان تعبیر می آورد و می فرماید:

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۲۲۵، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب۲۹، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۲۳۱، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب۲۹، ح۱۷، ط آل البیت.

« وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ یَکْتُمُ إِیمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ یَقُولَ رَبِّیَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَکُمْ بِالْبَیِّنَاتِ مِنْ رَبِّکُمْ وَإِنْ یَکُ کَاذِبًا فَعَلَیْهِ کَذِبُهُ وَإِنْ یَکُ صَادِقًا یُصِبْکُمْ بَعْضُ الَّذِی یَعِدُکُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا یَهْدِی مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ کَذَّابٌ» (۱) .

مرد مؤمنی از آل فرعون که ایمان خود را پنهان می داشت گفت: «آیا می خواهید مردی را بکشید بخاطر اینکه می گوید: پروردگار من «الله» است، در حالی که دلایل روشنی از سوی پروردگارتان برای شما آورده است؟! اگر دروغگو باشد، دروغش دامن خودش را خواهد گرفت؛ و اگر راستگو باشد، (لااقل) بعضی از عذابهایی را که وعده می دهد به شما خواهد رسید؛ خداوند کسی را که اسرافکار و بسیار دروغگوست هدایت نمی کند.

مؤمن آل فرعون در سایه تقیه ای که می کرد کارهای را انجام داد، بعد از آ نکه حضرت موسی یک نفر فرعونی را کشت، آنها شناختند که این کار، کار حضرت موسی است ولذا تصمیم گرفتند کار موسی را تمام کنند، این مرد هم در دایره است، بعد از آنکه تصمیم آنها تمام شد، معلوم می شود که فرعون بالای شهر زندگی می کرده و بقیه هم پایین شهر، یک مرتبه این مرد (مؤمن آل فرعون) به یک بهانه ای پایین می آید و موسی را می بیند، اولاً در آن مجلس اعتراض می کند و می گوید:

« أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يقُولَ رَبِّى اللَّهُ وَقَدْ جاءَكُمْ بِالْبَينَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يكُ كَاذِبًا فَعَلَيهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يكُ صَادِقًا يصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِی يعِدُكُمْ» اگر دروغ بگوید ضررش را خودش می بیند، اگر راست بگوید ممکن است ما گرفتار بشویم، معنای تقیه همین است که یکطرفه حرف نمی زند، بلکه دو پهلو سخن می گوید و حرف می زند، خلاصه ایشان (مؤمن آل فرعون) در عین حال در آنجا این مسأله را مطرح می کند، بعد هنگامی که به شهر می آید، موسی را از جریان مطلع می کند، بعداً به شهر می آید.

۱- غافر/سوره ۴۰، آیه۲۸.

« وَجاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَهِ يسْعَى قَالَ يا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يأْتَمِرُونَ بِكَ لِيقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّى لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ » (۱) .

(در این هنگام) مردی با سرعت از دورترین نقطه شهر [= مرکز فرعونیان] آمد و گفت: «ای موسی! این جمعیت برای کشتن تو به مشورت نشسته اند؛ فورا از شهر خارج شو، که من از خیرخواهان توام!

تمام بحث ما این است که معلوم می شود در شرائع پیشین یا در میان عقلا مسأله تقیه بوده و قرآن هم به عنوان مدح آن را ذکر می کند و می فرماید: « وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يكْتُمُ إِيمَانَهُ »، اما در عین حال خدا خبر می دهد که هرگز این مرد گرفتار نشد: «فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيئَاتِ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ » (۲)

خداوند او را از نقشه های سوء آنها نگه داشت، و عذاب شدید بر آل فرعون وارد شد!

معلوم می شود که این مرد جزء مغروقین نیست و بعد از این قضیه کنار فرعون نیامده است، یعنی هنگامی که فرعون حرکت کرد تا موسی را دستگیر کند، ایشان همراه آنها نیامده ولذا زنده مانده است.

الآیه الرابعه:

و قال سبحانه: « وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يقُولَ رَبِّى اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَينَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يكُ كَاذِبًا فَعَلَيهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يكُ صَادِقًا يصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِى يعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ» از این آیه استفاده ادبی هم می کنیم و آن اینکه کلمه «وعد» همیشه در خیر استعمال نمی شود، بلکه گاهی در شر نیز به کار می رود، چون در این آیه مبارک کلمه »يعِدُكُمْ» آمده است.

۱- قصص/سوره۲۸، آیه۲۰.

۲- غافر/سوره۴۰، آیه۴۵.

كانت عاقبه أمره كما قال سبحانه: «فَوَقَاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتِ مَا مَكَرُوا وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ».

و هذا بعد ما بعث موسى للرساله

و ما كان ذلك إلّا لأنّه بتقيته استطاع أن ينجى نبىّ الله من القتل: « وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَهِ يسْعَى قَالَ يا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يأْتَمِرُونَ بِكَ لِيقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّى لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ ».

و هذه الآيات تدلّ على جواز التقيه لإنقاذ المؤمن من شرّ عدوه الكافر.

التقيه بمعنى التوريه

ما عرض كرديم كه تقيه اين است كه انسان عقيده خود را كتمان كند و تظاهر به عقيده طرف نمايد يا اينكه عمل خود را كتمان كند و آن را طبق عقيده طرف بياورد، به اين مى گويند: تقيه.

ولى در روايات ما تقيه يك معنى دومى هم دارد، يعنى تقيه اصطلاحى نيست و آن معناى دوم عبارت است از توريه، ائمه اهل بيت ع در مورد «توريه»، كلمه تقيه به كار برده اند، مثلاً حضرت يوسف به مامورين خود دستور داد كه ظرف ملك را در بار برادرم بنيامين بگذاريد و آنها نيز اين كار را كردند، بعداً به آنها طبق دستورى كه حضرت يوسف داده بود فرياد زدند كه: « فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَهَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (۱)

و هنگامى كه (مأمور يوسف) بارهاى آنها را بست، ظرف آبخورى پادشاه را در بار برادرش گذاشت؛ سپس كسى صدا زد؛ «اى اهل قافله، شما دزد هستيد!»

مراد اين بود كه شما يوسف را از پدر دزديد و آن را در چاه انداختيد، ولى ظاهرش اين بود كه شما صواع و پيمانه ملك را دزدى نموده ايد، متكلّم «لَسَارِقُونَ» گفته، منظور مأمور يوسف اين بوده كه شما يوسف را از پدر سرقت كرديد، اما برادران يوسف ظاهر كلام را فهميدند و خيال كردند كه آنان صواع ملك را سرقت نموده اند، متكلّم سارقون گفته، طرف خيال كرده كه مالى را دزديده اند، و حال آنكه گوينده نظرش دزديدن يوسف بوده، حضرت ع نام اين را تقيه نهاده و حال آنكه اين توريه است نه تقيه اصطلاحى.

ص: ۸۸

۱- يوسف/سوره۱۲، آيه ۷۰.

نظیر این را در جای دیگر هم داریم، بناست بت پرست ها بیرون شهر بروند فلذا خدمت حضرت ابراهیم آمدند و گفتند شما نیز همراه ما بیایید، حضرت ابراهیم یک نگاهی به ستاره ها انداخت: « فَنَظَرَ نَظْرَةً فِی النُّجُومِ»ا (۱)

(سپس) نگاهی به ستارگان افکند.

« فَقَالَ إِنِّی سَقِیمٌ» (۲) .

وقتی دیگران به بیرون شهر رفتند، حضرت ابراهیم هم از فرصت استفاده کرد و با تبری که داشت تمام بت ها را شکست و سپس تبر را بر گردن بت بزرگ آویزان نمود و خواست به آنها وانمود کند که بت بزرگ عامل شکستن بت هاست نه من.

حضرت می فرماید این تقیه است و حال آنکه این تقیه اصطلاحی نیست بلکه توریه است.

و نظیرذلک ما روی فی حقّ إبراهیم ع، روی الکلینی ـ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع : « التَّقِیَّهُ دِینُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قُلْتُ مِنْ دِینِ اللَّهِ قَالَ فَقَالَ إِی وَ اللَّهِ مِنْ دِینِ اللَّهِ لَقَدْ قَالَ یُوسُفُ أَیَّتُهَا الْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسارِقُونَ - وَ اللَّهِ مَا کَانُوا سَرَقُوا شَیْئا» (۳)

حدیث دیگر به همین مضمون داریم که: عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « التَّقِیَّهُ مِنْ دِینِ اللَّهِ قُلْتُ مِنْ دِینِ اللَّهِ قَالَ إِی وَ اللَّهِ مِنْ دِینِ اللَّهِ وَ لَقَدْ قَالَ یُوسُفُ أَیَّتُهَا الْعِیرُ إِنَّکُمْ لَسارِقُونَ - وَ اللَّهِ مَا کَانُوا سَرَقُوا شَیْئاً وَ لَقَدْ قَالَ إِبْرَاهِیمُ إِنِّی سَقِیمٌ وَ اللَّهِ مَا کَانَ سَقِیماً » (۴)

ص: ۸۹

۱- صافات/سوره۳۷، آیه۸۸.

۲- صافات/سوره۳۷، آیه۸۹.

۳- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۰۹، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۱۹، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۱۵، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۵، ح۴، ط آل البیت.

قطعاً حضرت ابراهیم دروغ نمی گوید، مرادش از سقیم، مرتاد بوده، یعنی من طالب دین حق هستم و کسی که طالب دین حق است، سر در برابر بت ها خم نمی کند.

باز حضرت در این حدیث شریف از توریه، تعبیر به تقیه کرده است و حال آنکه این تقیه اصطلاحی نیست.

تا اینجا ادله ما در با ره تقیه از نظر قرآن تمام است، البته هر مسأله را باید از آیات قرآنی و احادیث معصومین ع استفاده کنیم، احادیثی که من می خوانم خیلی تعجب خواهید کرد که چرا امام صادق ع این همه اصرار روی تقیه می کند؟ چون ما در آن محیط نیستیم، سنگینی محیط هم در دست ما نیست، از این رو، معنای این همه اصرار را خوب درک نمی کنیم، بعداً من یک بخشنامه از معاویه خواهم خواند که نشان می دهد شیعه با چه وضعیتی زندگی می کردند و علت اصرار امام صادق ع روی تقیه چه بوده است؟ در این بخشنامه معاویه دستور می دهد که خانه ها را بر سر شیعیان علی ع خراب کنید، مردان شان را بکشید، حقوق شان را از بیت المال قطع کنید، این بخشنامه مال اموی هاست، بنی عباس هم دست کمی از اموی ها نداشتند.

روایات

۱: عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عُمَرَ الْأَعْجَمِیِّ قَالَ: قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « یَا بَا عُمَرَ إِنَّ تِسْعَهَ أَعْشَارِ الدِّینِ فِی التَّقِیَّهِ وَ لَا دِینَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَه» (۱)

ص: ۹۰

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۰۴، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۳، ط آل البیت.

اشکال

دراین حدیث امام ع می فرماید نه دهم دین تقیه است، یک دهمش غیر تقیه است، وهابی ها و سعودی ها این حدیث را دست آویز قرار داده و اشکال می کنند که معلوم می شود که کتاب های حدیثی شیعه فقط یک عشرش صحیح است، نه قسمت دیگرش دروغ است، اشکال دوم شان این است که اگر کسی تقیه نکند، دین ندارد، این خیلی حرف بدی است.

جواب

جوابش این است که « إِنَّ تِسْعَةَ أَعْشَارِ الدِّينِ فِي التَّقِيَّةِ» این سخن امام صادق ع راجع به شخص است، یعنی شخص اگر در زندگی نود درصد تقیه کند، ده درصد عمل به خودش کند،حدیث شخص و فرد را می گوید نه کتابهای حدیثی را، راجع به شخص است و می گوید شیعیان در شرائطی به سر می برند که باید نود درصد تقیه کنند. این ربطی به کتابهای حدیثی ما ندارد.

اما اینکه می فرماید: « وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَه» این مبالغه است در واقع حضرت می فرماید اگر کسی شیعه ما می باشد، باید به گفتار ما عمل کند نه اینکه معنایش این باشد که شخص کافر است و بی دین. مثل این می ماند که پدر به پسرش بگوید اگر از من هستی، به حرف من گوش کن و الا از من نیستی.

۲: وروی أیضاً عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْقِيَامِ لِلْوُلَاهِ فَقَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع: « التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ» (۱)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۲۰۴، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۴، ط آل البیت.

۳: و روی أیضاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی یَعْفُورٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « اتَّقُوا عَلَی دِینِکُمْ وَ احْجُبُوهُ بِالتَّقِیَّهِ فَإِنَّهُ لَا إِیمَانَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَهُ إِنَّمَا أَنْتُمْ فِی النَّاسِ کَالنَّحْلِ فِی الطَّیْرِ وَ لَوْ أَنَّ الطَّیْرَ یَعْلَمُ مَا فِی أَجْوَافِ النَّحْلِ مَا بَقِیَ مِنْهَا شَیْ ءٌ إِلَّا أَکَلَتْهُ وَ لَوْ أَنَّ النَّاسَ عَلِمُوا مَا فِی أَجْوَافِکُمْ أَنَّکُمْ تُحِبُّونَّا أَهْلَ الْبَیْتِ لَأَکَلُوکُمْ بِأَلْسِنَتِهِمْ وَ لَنَحَلُوکُمْ فِی السِّرِّ وَ الْعَلَانِیَهِ رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً مِنْکُمْ کَانَ عَلَی وَلَایَتِنَا» (۱)

۴: عَنْ حَبِیبِ بْنِ بَشِیرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « سَمِعْتُ أَبِی یَقُولُ لَا وَ اللَّهِ مَا عَلَی وَجْهِ الْأَرْضِ شَیْ ءٌ أَحَبَّ إِلَیَّ مِنَ التَّقِیَّهِ یَا حَبِیبُ إِنَّهُ مَنْ کَانَتْ لَهُ تَقِیَّهٌ رَفَعَهُ اللَّهُ یَا حَبِیبُ مَنْ لَمْ تَکُنْ لَهُ تَقِیَّهٌ وَضَعَهُ اللَّهُ یَا حَبِیبُ إِنَّ النَّاسَ إِنَّمَا هُمْ فِی هُدْنَهٍ فَلَوْ قَدْ کَانَ ذَلِکَ کَانَ هَذَا».

وَ رَوَاهُ الْبَرْقِیُّ فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَیْدٍ مِثْلَه (۲)

فعلیه السؤال یطرح هذا السؤال من الموافق و المخالف، و هو ما هو السرّ فی التأکید علی التقیه و جعلها تسعه أعشار الدین و وصف من لا تقیه له بفاقد الإیمان؟

و الجواب عن ذلک: أنّ من قرأ تاریخ حیاه الشیعه فی القرون الماضیه یری أنّ الشیعه کانوا یؤخذون بالظنّه – شیعه را با کمترین گمان و تهمت می گرفتند – و یقتلون و تصادر أموالهم، و إن کنت فی شکّ من ذلک فاقرأ ما ذکره أبوالحسن علی بن محمد بن أبی سیف المدائنی فی کتاب الأحداث.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۰۵، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۰۶، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۹، ط آل البیت.

قال: كتب معاويه نسخه واحده إلى عمّاله بعد عام الجماعه- سالى كه حسن بن على ع با معاويه صلح كرد و زمام امور به دست معاويه افتاد، اسم آن سال را گذاشتند: عام الجماعه -:« أنا برئت الذمّه ممّن روى شيئاً من فضل أبى تراب و أهل بيته ع، فقامت الخطباء فى كلّ كوره- بقعه - و على كلّ منبر، يلعنون عليّاً و يبرّؤون منه و يقعون فيه و فى أهل بيته، و كان أشدّ الناس بلاء حينئذ أهل الكوفه، لكثره من بها من شيعه على ع فاستعمل عليها زياد بن سميه، و ضمّ إليه البصره، فكان يتبع الشيعه و هو بهم عارف، لأنّه كان منهم أيام على ع، فقتلهم تحت كلّ حجر و مدر، و أخافهم، و قطع الأيدى و الأرجل، و سمل العيون- بر چشم هاى شيعه ميل كشيد - و صلبهم على جذوع النخل، و طردهم و شرّدهم عن العراق، فلم يبق بها معروف منهم.

و كتب معاويه إلى عمّاله فى جميع الآفاق: ألّا يجيزوا لأحد من شيعه على ع و أهل بيته ع شهاده.

ثمّ كتب إلى عمّاله نسخه واحده إلى جميع البلدان: « انظروا من قامت عليه البيّنه أنّه يحبّ عليّاً ع و أهل بيته ع، فامحوه من الديوان، و أسقطوا عطاءه و رزقه، و شفع ذلك بنسخه أخرى، من اتهمتموه بموالاه هؤلاء القوم، فنكّلوا به – انتقام بگير، گاهى تنكيل به معناى بريدن گوش، بينى، دست و پا مى آيد- واهدموا داره، فلم يكن البلاء أشدّ و لا أكثر منه بالعراق، و لا سيّما بالكوفه حتّى أنّ الرّجل من شيعه على ع ليأتيه من يثق به، فيدخل بيته، فيلقى إليه سرّه، و يخاف من خادمه و مملوكه، و يحدّثه حتّى يأخذ عليه الأيمان الغليظه، ليكتمن عليه»

ص: ٩٣

فإذا کان حال الشیعه بهذا الشکل فی عصر معاویه المعروف بالدهاء و المرونه- کما تعرّفه کتب التاریخ – فکیف حالهم فی عصر المروانیین الذی سلّطوا علی شیعه الکوفه الحجاج بن یوسف الثقفی فنکّل بهم و قتلهم قتلاً فظیعاً، ثمّ بعد أن دالت دوله الأمویین جاء عصر بنی العباس فلم یکونوا أقلّ من سابقیهم فی الظلم و القتل حتی صدق قول شاعرهم:

یا لیت جور بنی مروان دام لنا *** یا لیت عدل بنی العباس فی النار

علی ای حال چنین گرفتاری ها و خفقان بر شیعه سبب شد که ائمه معصومین ع برای نجات جان شیعیان این همه اصرار بر تقیه داشته باشند، کسانی که انتقاد می کنند یا تاریخ را نمی دانند یا خود را به جهالت می زنند.

ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قاعده تقیه

از روایات استفاده می شود که دایره تقیه وسیع است، یعنی اختصاص به مورد خاصی ندارد و فقط در وضو و نماز نیست بلکه دایره تقیه وسیع است، من الآن روایات را می خوانم تا معلوم شود که امام ع دایره تقیه را توسعه داده، میزان و معیار این است که اگر عقیده ای یا فعلی اظهارش مایه ناراحتی برای انسان شود، مسلّماً آنجا جای تقیه است، البته استثنا ها را بعداً می خوانیم، در عین حال که حضرت دایره تقیه را وسیع گرفته، فرموده من در سه مورد تقیه نمی کنم و حال آنکه خیلی مورد های جزئی است، این دلیلش آن مطلبی است که من چند روز قبل خواندم و آن این بود که ائمه اهل بیت ع در زمان خودشان موقعیت عظیمی در میان فقها داشتند، حضرات در بیان احکام ابداً برای خود شان تقیه نمی کردند، اگر تقیه هم می کردند برای طرف بود که ممکن است طرف به آن عمل کند و سپس مایه گرفتاری او شود، آن سه مورد عبارتند از:

ص: ۹۴

الف؛ شرب الخمر.

سؤال

ممکن است کسی بگوید که اهل سنت هم شرب خمر را تجویز نمی کنند، چطور حضرت می فرماید من در شرب الخمر تقیه نمی کنم؟

جواب

جوابش این است که یکنوع شراب خاصی است که سکرش ضعیف است، عرب ها به آن می گویند: الطلا حنفی ها آن را تجویز می کنند، جناب زمخشری کتابی دارد بنام کشاف، ایشان می گوید اگر کسی از مذهب من بپرسد، من مذهب خود را به کسی نمی گویم، چرا؟ چون هر چه بگویم، به من ایراد می گیرند:

و ان سألوا عن مذهبی لم ابح به و أكتمه كتمانه لی اسلم

و ان حنفیا قلت قالوا باننی ابیح الطلا و هو الشراب المحرم

و ان مالكیا قلت قالوا باننی ابیح لهم اكل الكلاب و هم هم

و ان شافعیا قلت قالوا باننی ابیح نكاح البنت و البنت محرم

و ان حنبلیا قلت قالوا باننی خبیث حلولی بغیض مجسم

این همان شراب است که آنها تجویز می کنند، حضرت می فرماید تجویز نمی کنم، چرا؟ به جهت اینکه دلیل قرآنی دارد:

«ا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ » (۱) .

ای کسانی که ایمان آورده اید! شراب و قمار و بتها و ازلام [= نوعی بخت آزمایی]، پلید و از عمل شیطان است، از آنها دوری کنید تا رستگار شوید!

دومین چیزی که حضرت می فرماید من نسبت به آن تقیه نمی کنم،مسح بر خفین است، در زمستان که هوا سرد است و بیرون آوردن خفّین مشکل است، آنها مسح بر خفین می کنند، حضرت می فرماید من بر خفین مسح نمی کنم. چرا؟ سوره مائده آخرین سوره ای است که بر پیغمبر اکرم ص نازل شده و بعد از آن سوره ای ندارم، در آنجا می فرماید: « وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَی الْكَعْبَینِ» (۲) . نفرموده «و خفّیکم »، فلذا حضرت دلیل روشنی دارد.

۱- مائده/سوره۵، آیه ۹۰.

۲- مائده/سوره۵، آیه۶.

سومین چیزی که حضرت می فرماید من نسبت به آن تقیه نمی کنم، متعه الحج است، عمر بن خطاب گفت:« متعتان کانتا فی عصر رسول الله ص حلالاً و أنا أحرّمهما و أعقبّهما،مته النساء » که خودش داستانی دارد،دومی هم متعه الحج، یعنی حج تمتع، ما معتقدیم که پیغمبر اکرم ص حج تمتع را تصویب کرد، اول عمره را می آوریم، بعداً محل می شویم، دو مرتبه محرم می شویم برای حج، دلیلش این آیه شریفه است: « فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَهِ إِلَی الْحَجِّ فَمَا اسْتَیسَرَ مِنَ الْهَدْی فَمَنْ لَمْ یجِدْ فَصِیامُ ثَلَاثَهِ أَیام فِی الْحَجِّ وَسَبْعَهٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْکَ عَشَرَهٌ کَامِلَهٌ ذَلِکَ لِمَنْ لَمْ یکُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِیدُ الْعِقَابِ» (۱) .

حضرت دلیل روشنی را بیان کرده ولذا می فرماید تقیه نمی کنم، اینها حاکی از آن است که ما نباید خیال کنیم که ائمه بیت ع از یک آخوند ده و روستا می ترسیده و تقیه می کرده، هیچ وقت آن ارواح مقدسه در باره خودشان تقیه نداشتند، ولی زراره می گوید حضرت فرمود که من تقیه نمی کنم، نفرمود که شما تقیه نکنید.

در هر صورت تقیه دایره اش وسیع است چنانچه در حدیث شریف آمده است و اگر حضرت در این سه تا تقیه نمی کند، از خصائص حضرت است چون دلیل را از او می پسندند، ولی از ما نمی پسندند ولذا گیر می کنیم.

الجهه الثالثه: التقیه لکلّ شیء اضطر إلیه ابن آدم

الظاهر ممّا روی عن أئمه أهل بیت ع عموم التقیه فی کلّ شیء إلّا ما خرج بالدلیل، و إلیک بعض ما ورد فی ذلک:

۱: روی االکلینی عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ رِبْعِیٍّ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: « التَّقِیَّهُ فِی کُلِّ ضَرُورَهٍ وَ صَاحِبُهَا أَعْلَمُ بِهَا حِینَ تَنْزِلُ بِهِ» (۲) .

ص: ۹۶

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۹۶.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۱۴، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۵، ح۱، ط آل البیت.

۲: :«عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ الْجُعْفِیِّ وَ مَعْمَرِ بْنِ یَحْیَی بْنِ سَامٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَارَهَ قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا جَعْفَرٍ ع: « یَقُولُ التَّقِیَّهُ فِی کُلِّ شَیْ ءٍ یُضْطَرُّ إِلَیْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَه » (۱) .

۳: أَحْمَدُ بْنُ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِیُّ فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ بْنِ بَزِیعٍ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ یَحْیَی بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: « التَّقِیَّهُ فِی کُلِّ ضَرُورَه» (۲) .

۴: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْبَرْقِیُّ فِی الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَهَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا خَیْرَ فِیمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَهُ وَ لَا إِیمَانَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَه» (۳) .

و مع ذلک کلّه فقد ورد الاستثناء فی موارد ثلاثه:

الف: شرب الخمر، ب: مسح الخفّین، ۳: متعه الحج.

۵: روی الصدوق فی الخصال عن أبی عبد اله ع فی حدی أنّه قال: « لَا دِینَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَهُ وَ التَّقِیَّهُ فِی کُلِّ شَیْ ءٍ إِلَّا فِی النَّبِیذِ وَ الْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْن» (۴) .

خصال روی عدد بحث می کند و چون کلمه ثلاثه آمده، از این روز از خصال نقل می نماید.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۱۴، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۵، ح۲، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۱۷، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۵، ح۸، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۱۲، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۳۰، ط آل البیت.
۴- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۱۵، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۵، ح۳، ط آل البیت.

۶: روی الکلینی عن زراره قـال: « قُلْتُ لَهُ فِي مَسْحِ الْخُفَّيْنِ تَقِيَّةٌ فَقَالَ ثَلَاثَةٌ لَا أَتَّقِي فِيهِنَّ أَحَداً شُرْبُ الْمُسْكِرِ وَ مَسْحُ الْخُفَّيْنِ وَ مُتْعَةُ الْحَجِّ قَالَ زُرَارَةُ- وَ لَمْ يَقُلْ الْوَاجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَتَّقُوا فِيهِنَّ أَحَدا» (۱) .

۷: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَبِي الْوَرْدِ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنَّ أَبَا ظَبْيَانَ حَدَّثَنِي أَنَّهُ رَأَى عَلِيّاً ع- أَرَاقَ الْمَاءَ ثُمَّ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ كَذَبَ أَبُو ظَبْيَانَ- أَ مَا بَلَغَكَ قَوْلُ عَلِيٍّ ع فِيكُمْ سَبَقَ الْكِتَابُ الْخُفَّيْنِ فَقُلْتُ فَهَلْ فِيهِمَا رُخْصَةٌ فَقَالَ لَا إِلَّا مِنْ عَدُوٍّ تَتَّقِيهِ أَوْ ثَلْجٍ تَخَافُ عَلَى رِجْلَيْك» (۲) .

ابا ظبیان جزء غلات است که ائمه ع از آنها تبری می جویند.

و ههنـا سؤال: و هو أنّ الإمـام(ع) أمر بـالتقیه فی کـلّ شـیء اضـطر إلیه الإنسـان (ابن آدم)، إلّا أنّه اسـتثنی هـذه الأُمور الثلاثه، و عندئذ یقع الکلام فیما هو السرّ فی هذه الاستثناء مع العلم بأنّه إذا دار الأمر بین قتل الإنسان و المسح علی الخفّین تجب التقیه، و هکذا فی الموردین الآخرین.

و الجواب: أنّ هـذا الاسـتثناء یرجع إلی نفس أئمّه أهل البیت(ع)، و لذلک قال فی روایه زراره: « ثَلَاثَةٌ لَا أَتَّقِي فِيهِنَّ أَحَداً »، قَالَ زُرَارَةُ- وَ لَمْ يَقُلْ الْوَاجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ لَا تَتَّقُوا فِيهِنَّ أَحَدا» ، و ذلک لأنّ موقف الأئمه(ع) عنـد المخالفین یختلف عن موقف سائر الشیعه، لأنّهم کانوا مصادر الفتیا فی الحرمین الشریفین فعند ما سئلوا عن هذه المسائل الثلاث أجابوا عنها بأدله واضحه، و لذلک لمّـا سـئل عن الخفیّن أجاب الإمام(ع): سـبق الکتاب الخفّین لأنّ سوره المائـده التی ورد فیها الوضوء آخر سوره نزلت علی قلب نبینا محمد(ص) و قد ورد فیها الأمر بمسح بشره الرجل.

ص: ۹۸

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۱۶، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۵، ح۵، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱، ص۴۵۸، من أبواب الوضوء، ب۳۸، ح۵، ط آل البیت.

هکذا الأمر فی المسکر فإنّ الکتاب و السنّه ممّا حرّمه الله سبحانه فللإمام أن یحتجّ بما هو المعروف.

و نظیره متعه الحجّ التی هی فریضه من لم یسق الهدی و لم یکن أهله حاضری المسجد الحرام، قال سبحانه: « فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَهِ إِلَی الْحَجِّ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ فَمَنْ لَمْ یجِدْ فَصِیامُ ثَلَاثَهِ أَیامٍ فِی الْحَجِّ وَسَبْعَهٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْکَ عَشَرَهٌ کَامِلَهٌ ذَلِکَ لِمَنْ لَمْ یکُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِیدُ الْعِقَابِ» إلی أن قال سبحانه: « ذلک [أی التمتع بالعمره و الشروع بالحجّ] لِمَنْ لَمْ یکُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِیدُ الْعِقَابِ»

توضیح در باره متعه الحج

پیغمبر اکرم ص وقتی در سال دهم (حجه الوداع) که به حج آمد، غوغا شد، چون جاهلیت وقتی حج می آمدند، احرام می بستند برای حج، اصلاً برای عمره احرام نمی بستند، چرا؟ می گفتند باید دوبار برای زیارت خانه خدا بیاییم،یک بار برای حج، یک بار هم برای عمره بیاییم که در ماه رجب و شعبان است. چرا؟ چون اگر یک بار بیاییم اهل مکه از گرسنگی می میرند،عقیده جاهلیت این بوده که همیشه احرام رای برای حج ببندند نه برای عمره، پیغمبر اکرم ص که با اینها حرکت کرده بود، آداب حج را که نگفته بود،همه مردم الاـ پیغمبر ص و عده ای، قصد تمتع داشتند، تمتع چیست؟ تمتع این است که اول محرم بشویم برای عمره، بعداً برای حج، ولی همه اینها برای حج احرام بسته بودند، پیغمبر ص در مقابل آنها ایستاد و فرمود: «هذا جبزئیل أمرنی أن أجعله عمره» شما نیز این نیت حجی که داشتید،عمره قرار بدهید، ولذا طوافی هم که برای حج کرده بودند،جانشین عمره شد، عمر بن خطاب در آنجا مخالفت کرد و گفت: یعنی چه؟ از این طرف احرام برای عمره ببندیم و خانه خدا را زیارت کنیم، عرق بریزیم، بعداً از احرام بیرون بیاییم وبا زنان مان نزدیکی کنیم، آب غسل جنابت از سر و صورت ما بریزد، آنگاه برای حج احرام ببندیم، از اول مخالف این مسأله بود، با اینکه پیغمبر اکرم اصرار کرد که این را عمره قرار بدهید و حتی طوافی هم که کردید، جای عمره قرار بدهید، عده ای موافق بودند، تعدادی هم مخالفت کردند و عمر بن خطاب جزء مخالفین بود، دو دلیل داشتند، یکی می گفتند مردم مکه گرسنه نباشند، اگر سال یکبار بیاییم اینها از گرسنگی می میرند، باید حج را در ایام حج انجام بدهیم، عمره را هم در ماه رجب و شعبان بجا بیاوریم، دلیل دومش این بود که اصلاً به غیرت من بر می خورد که حاجی از یک طرف عمره بیاورد و پاک باشد، بعداً در خیمه خود برود و با همسر خود نزدیکی کند و غسل کند و در حالی که آب غسل جنابت از سر و صورتش می ریزد، دوباره احرام ببندد برای حج و بگوید:« لبیک اللّهم لبیک»، ولذا بعد از پیغمبر اکرم ص این مسأله اختلافی شد، خیلی ها دنباله رو و پیرو عمر شدند و احرام برای حج می بستند، ولی امیر المؤمنان ع و دیگران گفتند این عمل خلاف است، پیغمبر اکرم ص منع کرده و باید طبق دستور آن حضرت عمل کرد و آیه اش نیز همین است: « فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَهِ إِلَی الْحَجِّ».

الآن از لطف خدا این مسأله جا افتاده، سنیّ ها که می آیند، حج تمتع را قصد می کنند، یعنی به شیوه و روش ما عمل می کنند. البته برخی از آ نها حج افراد را قصد می کنند، یعنی اول حج را انجام می دهند و سپس عمره را بجا می آورند. اما غالباً حج تمتع را انجام می دهند.

الجهه الرابعه: أقسام التقیه و التقیه المحرّمه

فقهای ما تقیه را بر پنج قسم تقسیم کرده اند و گفته اند همانطور که احکام ما خمسه است، تقیه هم خمسه است، یعنی تقیه برای خودش واجب دارد، حرام، مستحب، مکروه، مستحب و مباح دارد، شهید اول می فرماید: تنقسم التقیه إلی أقسام خمسه، اما مثال پیدا کردن برای این پنج مورد مشکل شده است، اما تقیه واجب عبارت است:

۱: القسم الواجب ما یکون لدفع ضرر متوجه إلیه من النفس أو العرض، فتکون التقیه واجبه باعتبار غایتها و هی حفظ النفس و النفیس.

۲: القسم المستحب، ما کان موجباً للتحرز عن کونه معرضاً للضرر بمعنی أنّه من الممکن أن یکون ترکها مفضیاً إلی الضرر تدریجاً کترک المداراه مع المخالفین و هجرهم فی المعاشره فی بلادهم فإنّه ینجر غالباً إلی حصول المباینه الموجبه للمعاداه الّتی یترتب علیها الضرر غالباً، فالحضور فی جماعتهم و العمل علی طبق أعمالهم تقیه مستحب لأجل هذه الغایه، و إن لم یکن ضرر فعلاً فی ترکها.

من در میان جمعیتی از اهل سنت زندگی می کنم که اگر با آنها با حسن خلق رفتار کنم و با آنها رفت و آمد داشته باشم، در آینده ضرری از ناحیه آنها متوجه من نمی شود، اما اگر این کار را نکنم، ممکن است در آینده از ناحیه آنها دچار ضرر بشوم، در اینجا تقیه مستحب است.

گاهی ضرر قطعی است، در چنین جایی تقیه واجب است، گاهی مظنه و معرض است، یعنی مظنه ضرر می رود و ممکن است در آینده گرفتاری درست کند ولذا تقیه مستحب است. چرا؟ چون در اینجا دلیل قاطع بر وجوب نیست، غایت قطعی و روشن نیست.

۳: القسم المباح: ما کان التحرز عن الضرر و فعله مساویاً فی نظر الشارع کالتقیه فی إظهار کلمه الکفر علی ما ذکره جمع من الأصحاب، و یدلّ علیه الخبر الوارد فی رجلین أخذا بالکوفه و أمر بسبّ المؤمنین ع.

اما به شرط اینکه دنبالش این نباشد که اگر من نکردم، قتل به دنبالش است، آقایان در اینجا می گویند تقیه مباح است، التکلم بکلمه الکفر، و از اینجا می خواهند جریان عمار را درست کنند و بگویند عمار ترک تقیه مباح کرد، اما پدر و مادرش فعل تقیه مباح کردند، می خواهند بگویند تقیه در اینجا مباح بوده، چون تقیه چیزی بزرگ است، از آن طرف هم قتل نفس است، این دوتا را که موازنه می کنند، می گویند تقیه در اینجا مباح است. چون التکلّم بکلمه الکفر و سبّ النبیّ و التبرّی من النبیّ خیلی بزرگ است هر چند انسان به زبان بگوید، از آن طرف هم اگر این کار را نکند، قتل نفس و نفیس است، وقتی اینها را با هم موازنه کنند، تقیه می شود مباح. پس عمل عمار و همچنین پدر و مادرش هردو کار جایزی بوده است.

۴: القسم المحرّم کما فی الدماء فقتل المؤمن فی مورد لا یستحق القتل تقیه حرام، وفی بعض الروایات: « إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِیَّهُ لِیُحْقَنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمَ فَلَیْسَ تَقِیَّهٌ» (۱) .

ص: ۱۰۱

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۳۴، من أبواب الأمر و النهی، ب۳۱، ح۱ و۲، ط آل البیت.

مثل اگر ظالمی به کسی بگوید چنانچه زید را نکشی، خودت را خواهم کشت، دراینجا تقیه حرام ا ست، یعنی این آدم نمی تواند برای حفظ جان خود، زید را بکشد.

۵: القسم المکروه فقط مثل له الشیخ ما یکون ضدّه أفضل

تقیه مکروه مثال ندارد، منتها آقایان یک مثالی برایش فرض کرده اند و گفته اند آنجا که تقیه مستحب است، ترکش مکروه است، ولی این مطلب با قواعد اصول و فقهی ما نمی سازد، چون در علم اصول نداریم که:« کلّ مستحبّ فعله، ترکه مکروه» چون لازم می آید که ما به تعداد مستحب، مکروه داشته باشیم،چون مثال ندارد، فلذا گفته اند هر جا که تقیه مستحب بود، ترکش مکروه است.

ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۷/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قاعده تقیه

در فصل گذشته خواندیم که:« التقیه فی کلّ شیء یضطر إلیه ابن آدم »،این مسأله کلیت و گسترش دارد، ولی «ما من عام إلّا و قد خصّ»، یعنی در عین این که قاعده کلیت و عمومیت دارد، مواردی را داریم که تقیه در آن موارد حرام است:

الأول: لا تقیه فی الدم

اگر امر دایر است بین قتل من و قتل انسان دیگر، چنانچه تقیه کنم، او کشته می شود و من از قتل و کشتن نجات پیدا می کنم و اگر تقیه نکنم، او نجات پیدا می کند و من کشته می شوم.

مثلاً سلطان ظالمی به من می گوید فلان کس را به قتل برسان و الا خودت را می کشم و به قتل می رسانم، آیا دراینجا من می توانم او را بکشم؟ نه، یعنی من نمی توانم بخاطر نجات جان خودم، دیگری را به قتل برسانم. چرا؟ چون شرّعت التقیه لصیانه الدّم» شرع مقدم تقیه تشریع کرده تا خون مسلمان محفوظ بماند «فإذا وصلت إلی الدّم فلا تقیه» و ما در اینجا روایت های زیادی داریم و من فقط دو روایت را می خوانم که حضرت می فرماید:« شرّعت التقیه لحفظ الدّماء» اما اگر بخواهید تقیه کنید و تقیه شما سبب قتل دیگری بشود، تقیه معنی ندارد و چنین تقیه ای حرام است.

ص: ۱۰۲

إتفق الفقهاء علی أنّه لا تقیه فی الدّم، فإذا آکره الإنسان علی قتل إنسان محقون الدّم و هدّد بأنّه إذا لم یقتله، قتل مکانه فلا یجوز القتل، و قد ذکر الإمام ع وجه التحریم بأنّ الغایه من تشریع التقیه صیانه الدماء، أمّا إذا کان العمل بالتقیه منوطاً بإراقه الدّم فلا غایه موجبه للتقیه، و قد تضافرت الفتاوی و الروایات علی ذلک.

أمّا الفتاوی، فقد قال النراقی: و لو انحصر فی الأعلی وجب إلّا فی قتل المسلم المحقون الدّم و لا یجوز إجماعاً للصحیح إنّما

جعلت التقیه لتحصن بها الدّماء فإذا بلغت الدّم فلا تقیه» .

و قال فی الجواهر: استثنی المصنّف (محقق) و غیره من ذلک علی کلّ حال الدّماء المحترمه بالإیمان بلا خلاف أجده بالنسبه إلی القتل ظلماً، بل الإجماع بقسمیه علیه» (۱) .

روایات

۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ شُعَیْبٍ الْحَدَّادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: « إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِیَّهُ لِیُحْقَنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمَ فَلَیْسَ تَقِیَّه» (۲) .

۲: عَنْ أَبِی حَمْزَهَ الثُّمَالِیِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « لَمْ تَبْقَ الْأَرْضُ إِلَّا وَ فِیهَا مِنَّا عَالِمٌ یَعْرِفُ الْحَقَّ مِنَ الْبَاطِلِ قَالَ إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِیَّهُ لِیُحْقَنَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَتِ التَّقِیَّهُ الدَّمَ فَلَا تَقِیَّهَ وَ ایْمُ اللَّهِ لَوْ دُعِیتُمْ لِتَنْصُرُونَا لَقُلْتُمْ لَا نَفْعَلُ إِنَّمَا نَتَّقِی وَ لَکَانَتِ التَّقِیَّهُ أَحَبَّ إِلَیْکُمْ مِنْ آبَائِکُمْ وَ أُمَّهَاتِکُمْ وَ لَوْ قَدْ قَامَ الْقَائِمُ- مَا احْتَاجَ إِلَی مُسَاءَلَتِکُمْ عَنْ ذَلِکَ وَ لَأَقَامَ فِی کَثِیرٍ مِنْکُمْ مِنْ أَهْلِ النِّفَاقِ حَدَّ اللَّه» (۳) .

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۲، ص۱۶۹.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۲۳۴، من أبواب الأمر و النهی، ب۳۱، ح۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۲۳۴، من أبواب الأمر و النهی، ب۳۱، ح۲ ط آل البیت.

الثانی: التبرّی عن أمیر المؤمنین ع

این مورد هم از عموم تقیه استثنا شده است.

در اینجا دو مرحله است، یکی مرحله سبّ است و دیگری مرحله تبری، سب را تجویز کرده اند، حضرت خودش فرموده هرگاه بر سب من مجبور شدید،مرا سبّ کنید.

«إنّما الکلام» در تبرّی است، یعنی اینکه انسان از امیر المؤمنان ع تبری کند، معنای تبری این است که (نعوذ بالله) او کافر است، یعنی در حقیقت بین ما و او پیوندی از ایمان و اسلام نیست، تبری این است که او از ما نیست،آیا می تواند تبری کند یا نه؟

روایات تبری

روایات تبری در اینجا بر سه دسته اند:

یک طائفه می گوید سب جایز است اما تبری جایز نیست:

۱: عَنْ یَحْیَی بْنِ زَکَرِیَّا بْنِ شَیْبَانَ عَنْ بَکْرِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَیْمُونٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ ع قَالَ: « قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع سَتُدْعَوْنَ إِلَی سَبِّی فَسُبُّونِی وَ تُدْعَوْنَ إِلَی الْبَرَاءَهِ مِنِّی فَمُدُّوا الرِّقَابَ فَإِنِّی عَلَی الْفِطْرَه» (۱) .

این روایت، عجیب و غریب است که انسان نمی تواند از امیر المؤمنان ع تبری کند هر چند گردنش را بزنند و حال آنکه جناب عمّار از پیغمبر اکرم ص تبری کرد و حضرت اشکال برآن نکرد، ولذا من فکر می کنم که این روایات ساخته غلات باشد، راوی هم ضعیف است.

والروایه ضعیفه بمحمد بن میمون، وصفه النجاشی بقوله: عامیّ غیر أنّه روی عن أبی عبد الله ع ثلاثاً و عدّه الشیخ الطوسی من أصحاب الصادق ع.

۲: عَنْ هِلَالِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَفَّار عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ عَلِیٍّ الدِّعْبِلِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ عَلِیٍّ أَخِی دِعْبِلِ بْنِ عَلِیٍّ الْخُزَاعِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُوسَی الرِّضَا عَنْ أَبِیهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ ع أَنَّهُ قَالَ: « إِنَّکُمْ سَتُعْرَضُونَ عَلَی سَبِّی فَإِنْ خِفْتُمْ عَلَی أَنْفُسِکُمْ فَسُبُّونِی أَلَا وَ إِنَّکُمْ سَتُعْرَضُونَ عَلَی الْبَرَاءَهِ مِنِّی فَلَا تَفْعَلُوا فَإِنِّی عَلَی الْفِطْرَهِ » (۲) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۲۲۸، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۹، ح۸ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۲۲۸، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۹، ح۹ ط آل البیت.

این روایت هم ضعیف است چون در سندش هلال بن محمد الحفّار است و این آ دم توثیق نشده، و همچنین اسماعیل بن علی دعبلی هم ضعیف است.

بنابراین، این دو روایتی که می گوید تبری جایز نیست حتی اگرانسان کشته هم بشود باید تبری نکند، سندش ضعیف است و در طول تاریخ کمتر کسی شاید به این فتوا داده باشد.

۳: مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الرَّضِيُّ فِي نَهْجِ الْبَلَاغَهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع أَنَّهُ قَالَ: « أَمَا إِنَّهُ سَيَظْهَرُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي رَجُلٌ رَحْبُ الْبُلْعُوم مُنْدَحِقُ الْبَطْنِ يَأْكُلُ مَا يَجِدُ وَ يَطْلُبُ مَا لَا يَجِدُ فَاقْتُلُوهُ وَ لَنْ تَقْتُلُوهُ أَلَا وَ إِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَبِّي وَ الْبَرَاءَهِ مِنِّي فَأَمَّا السَّبُّ فَسُبُّونِي فَإِنَّهُ لِي زَكَاهٌ وَ لَكُمْ نَجَاهٌ وَ أَمَّا الْبَرَاءَهُ فَلَا تَتَبَرَّءُوا مِنِّي فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَهِ وَ سَبَقْتُ إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْهِجْرَهِ» (۱) .

این روایاتی که سب را تجویز می کنند و برائت را تجویز نمی کنند، روایاتش ضعیف است.

این روایت را که در نهج البلاغه آمده چه کار کنیم؟ آن را در آینده توجیه خواهیم کرد که این مال همه شیعیان نیست بلکه مال خصصین علی ع است، یعنی مال افراد خاصی مانند حجر بن عدی و میثم تمار و امثالش است که اگر چنین افرادی برائت بجویند، لطمه زیادی بر تشیع وارد می شود چون مردم تشیع را به وسیله اینها می شناختند و همچنین علی ع را.

من فکر می کنم که این روایات ثلاث مال همین جمعیتی است که اگر آنان تبری بجویند، نوع مردم از تشیع بیرون می روند.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۲۸، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۹، ح۱۰ ط آل البیت.

حرمه التقیه فیما یتعلق بأساس الدین

من فکر می کنم که این قسم روایات، ناظر به این قسم از تقیه است.

دسته دوم از روایات، ترخیص است، یعنی تبری را اجازه می دهد نه اینکه تحریم کند.

و هنا صنف ثانی من الروایات یعارض ما سبق و یرخّص فی البرائه

۱: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَیَّاشِیُّ فِی تَفْسِیرِهِ عَنْ أَبِی بَکْرٍ الْحَضْرَمِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: «فِی حَدِیثٍ أَنَّهُ قِیلَ لَهُ مَدُّ الرِّقَابِ أَحَبُّ إِلَیْکَ أَمِ الْبَرَاءَهُ مِنْ عَلِیٍّ ع- فَقَالَ الرُّخْصَهُ أَحَبُّ إِلَیَّ أَ مَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِی عَمَّارٍ إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمان» . (۱)

۲: وَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَجْلَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ الضَّحَّاکَ قَدْ ظَهَرَ بِالْکُوفَهِ- وَ یُوشِکُ أَنْ نُدْعَی إِلَی الْبَرَاءَهِ مِنْ عَلِیٍّ ع- فَکَیْفَ نَصْنَعُ قَالَ فَابْرَأْ مِنْهُ قُلْتُ أَیُّهُمَا أَحَبُّ إِلَیْکَ قَالَ أَنْ تَمْضُوا عَلَی مَا مَضَی عَلَیْهِ عَمَّارُ بْنُ یَاسِرٍ- أُخِذَ بِمَکَّهَ فَقَالُوا لَهُ ابْرَأْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص- فَبَرَأَ مِنْهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عُذْرَهُ إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمان » (۲) .

لحن این روایت هم لحن ترخیص است، من معتقدم که طائفه اول، مخصوص خصّصین علی ع است نه مال توده مردم.

طائفه سوم

روایات طائفه سوم حجت است

۱: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: «إِنَّ النَّاسَ یَرْوُونَ أَنَّ عَلِیّاً ع- قَالَ عَلَی مِنْبَرِ الْکُوفَهِ أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّکُمْ سَتُدْعَوْنَ إِلَی سَبِّی فَسُبُّونِی ثُمَّ تُدْعَوْنَ إِلَی الْبَرَاءَهِ مِنِّی فَلَا تَبَرَّءُوا مِنِّی فَقَالَ مَا أَکْثَرَ مَا یَکْذِبُ النَّاسُ عَلَی عَلِیٍّ ع- ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا قَالَ إِنَّکُمْ سَتُدْعَوْنَ إِلَی سَبِّی فَسُبُّونِی ثُمَّ تُدْعَوْنَ إِلَی الْبَرَاءَهِ مِنِّی وَ إِنِّی لَعَلَی دِینِ مُحَمَّدٍ ص- وَ لَمْ یَقُلْ وَ لَا تَبَرَّءُوا مِنِّی فَقَالَ لَهُ السَّائِلُ أَ رَأَیْتَ إِنِ اخْتَارَ الْقَتْلَ دُونَ الْبَرَاءَهِ فَقَالَ وَ اللَّهِ مَا ذَلِکَ عَلَیْهِ وَ مَا لَهُ إِلَّا مَا مَضَی عَلَیْهِ عَمَّارُ بْنُ یَاسِرٍ- حَیْثُ أَکْرَهَهُ أَهْلُ مَکَّهَ- وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِیهِ إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ - فَقَالَ لَهُ النَّبِیُّ ص عِنْدَهَا یَا عَمَّارُ إِنْ عَادُوا فَعُدْ فَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ عُذْرَکَ وَ أَمَرَکَ أَنْ تَعُودَ إِنْ عَادُوا» (۳) .

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۳۰، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۹، ح۱۲ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۳۰، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۹، ح۱۳ ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۶، ص۲۲۵، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۹، ح۲ ط آل البیت.

این روایت موثقه است در حالی که روایات طائفه اول ضعیف بودند، طائفه دوم هم (که دال بر ترخیص و تجویز بود) مرسله بودند، اما این طائفه، یعنی طائفه سوم صحیح و موثقه است.

معلوم می شود که این دسته از روایات، بیانگر طائفه اولی است و نشان می دهد که در طائفه اولی دست برده اند، بنابراین، طائفه اولی را به یکی از دو راه توجیه می کنیم، یا می گوییم مال شاخصها و خصّصین علی ع است یا اینکه می گوییم در این روایات دست برده اند.

۲: إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الثَّقَفِيُّ فِي كِتَابِ الْغَارَاتِ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ كُلَيْبٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ ع قَالَ: «خَطَبَ عَلِيٌّ ع عَلَى مِنْبَرِ الْكُوفَهِ فَقَالَ سَيُعْرَضُ عَلَيْكُمْ سَبِّي وَ سَتُذْبَحُونَ عَلَيْهِ فَإِنْ عُرِضَ عَلَيْكُمْ سَبِّي فَسُبُّونِي وَ إِنْ عُرِضَ عَلَيْكُمُ الْبَرَاءَهُ مِنِّي فَإِنِّي عَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ ص وَ لَمْ يَقُلْ فَلَا تَبَرَّءُوا مِنِّي» (۱) .

۳: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُفَضَّلِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع قَالَ قَالَ عَلِيٌّ ع: « لَتُذْبَحُنَّ عَلَى سَبِّي وَ أَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى حَلْقِهِ ثُمَّ قَالَ فَإِنْ أَمَرُوكُمْ بِسَبِّي فَسُبُّونِي وَ إِنْ أَمَرُوكُمْ أَنْ تَبَرَّءُوا مِنِّي فَإِنِّي عَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ ص وَ لَمْ يَنْهَهُمْ عَنْ إِظْهَارِ الْبَرَاءَه» (۲) .

علی ای حال سه دسته روایت داریم، من روایت طائفه اول را حمل می کنم بر افراد خاص و شاخصها و خصّصین، یا اینکه بگوییم در آنها تصرف شده است.

۱- مستدرک الوسائل، حاج شیخ حسین نوری، ج۱۲، ص۲۷۱، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۸ ح۱۴۰۷۴.

۲- مستدرک الوسائل، حاج شیخ حسین نوری، ج۱۲، ص۲۷۱، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۸ ح۱۴۰۷۵.

ما دسته سوم را می گیریم که مطابق قواعد استنباط است، علاوه براین، روایات طائفه سوم حاکم بر طائفه اول است، یعنی مفسر طائفه اول است

أدله قاعده تقیه ۹۴/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله قاعده تقیه

عرض کردیم که تقیه فی کلّ شیء إضطر إلیه ابن آدم، اما نباید این تقیه آلت دست بشود در همه موارد، یعنی ما مواردی را داریم که از این قاعده استثنا شده اند، مورد اول منصوص است و آن مسأله دم است، فرض کنید یک نفر وزیر یا دانشمند است، اگر او را تکلیف کنند که فلان کشاورز را بکش و به قتل برسان و الا خودت را می کشیم، آیا او می تواند مرتکب قتل بشود به این توجیه که من یک آدم مهمی هستم و او یک فرد عادی؟ نمی تواند او رابکشد، زیرا همه افراد در پیشگاه خداوند یکسانند و در روایت معصومین ع به این مضمون داریم که: «الناس أمام الله سواسیه»، راه دوم تبری از علی ع است، تبری از علیّ سه دسته روایت داشت، اولی می گفت تبری حرام است و شما نباید تبری بجویید هر چند گردن شما را بزنند، دسته دوم می گفت شما مرخص هستید، سومی هم روایات حاکم بود و روایات قبلی را توضیح می داد و می گفت حضرات نفرموده که شما تبرّی نکنید، إذا دار الأمر بین القتل و التبرّی، شما جان خود را حفظ کنید و تبرّی بجویید و ما روایات دسته سوم را گرفتیم، چون حاکم است، در روایات گاهی عناوین، عناوین حکومت است، احد الدلیلین تفسیر کند دلیل دیگر را، یعنی گروه سوم دسته اول را تفسیر کرد، و گفت حضرت نفرموده:« و لا تتبرّوا»، یک احتمال را هم من عرض کردم و گفتم شاید این روایات ناظر به حجر بن عدی و امثال آنها باشد که اگر آنها تبرّی بجویند، سبب لغزش دیگران می شود ولذا حجر بن عدی و فرزندش حاضر به تبری نشدند و به امر معاویه کشته شدند، ما نباید بگوییم عمل اینها خلاف بود،اینها تبرّی می کردند در حقیقت فساد کبیری در دین بود،در حقیقت داخل خواهد بود در این دسته سومی که در این جلسه می خوانیم، یعنی بگوییم روایات دسته اول داخل است در این گروهی که الآن می خوانیم.

ص: ۱۰۸

الثالث: حرمه التقیه فیما یتعلق بأساس الدین

استثنای سوم این است که اگر تقیه مربوط باشد به اساس، چنین تقیه ای جایز نیست، مثلاً نویسنده ای را مکره کند که کتابی را در باره جواز بی حجابی بنویسید، یا کتاب در باره تساوی ارث زن و مرد بنویسید، یا فلان قاعده مسلم را انکار کنید و الا جان و مال شما در خطر است، آیا کسی می تواند این کار بکند؟ نه، اصلاً نمی تواند این کار را بکند، البته این مسأله منصوص نیست، استثنای سوم منصوص نیست، ولی این را از قاعده اهم و مهم به دست می آوریم.

فرض کنید کسی را وادار می کند که کعبه را خراب کند، و الا کشته می شود، آیا می تواند؟ هرگز، کعبه اساس اسلام و دین است فلذا تخریب آن جایز نیست یا خدای نکرده کسی را امر کند که ضرائح مقدسه ائمه اطهار ع را تخریب کند و از بین

ببرد، آیا می تواند؟ اصلاً نمی تواند این کار را بکند هر چند کشته شود.

یا عالم بزرگی را وادار کند که در ملأ عام شراب بخورد والا کشته می شود، آیا می تواند؟ نه؛ و حال آنکه خوردن شراب در حال تقیه مشکلی ندارد، چون أدم نشان دار که واعظ شهیر است، مرجع تقلید است، او اگر شراب را بخورد، فردا در هر نقطه شهر و روستا مغازه های شراب فروشی باز می شود.

الثالث: حرمه التقیه فیما یتعلق بإساس الدین، إذا تعرض المسلم من قبل أعداء الدین إلی ما فیه هدم الدین کما إذا أکره علی تألیف کتاب فی ردّ الإسلام أو التشیع، أو إنکار قواعده المسلمه فی الأنکحه و المواریث و غیرهما فلیس له العمل بالتقیه و إن أدّی ترکها إلی حبسه وسلب أمواله و قتله، و ذلک إن المقام لمصادیق التزاحم و من المعلوم أنّ حفظ الدین و صیانته أولی و أهم فی نظر الشارع من حفظ المال و النفس، فقد قدّم المسلمون فی سبیل حفظ الدین، آلاف الرهایا حتی قام صرفه و اخضر عوده و بالجمله کلّ عمل یورث فساد فی الدین و تراجع الناس عنه أو تصلّب الشکوک إلی قلوب المسلمین فلا تقیه فیه.

ص: ۱۰۹

و نظیر ذلک إذا کان مکره علیه أمراً تجوز فیه التقیه کما فی شرب الخمر کما أکره سلطان الجائر أحد قاده الروحیین أو مرجعاً من مراجع الدین علی مثل هذه الأمور، تحرم فیه التقیه، إذ فی ذلک العمل تراجع الناس عن الدین و زعزعه إیمانهم - زعزعه، یعنی متزلزل شدن ایمان مردم — و بذلک تقف - که چرا حجر بن عدی حاضر نشد از علی ع برائت بجوید ولذا در مرج العذراء همراه چند نفر از جمله فرزندش کشته، چون اگر او (که از بر جسته ترین شیعه در کوفه بود) تبرّی می جست، بقیه مردم هم بر می گشتند واقعاً ولذا حاضر به تبرّی نشد، از این رو گفتیم که روایات اولی که می گوید تبرّی نجویید، ممکن است ناظر باشد به این گونه افراد- تقف علی سرّ السمود- یعنی مقاومت - حجر بن عدی و أصحابه الذین قتل فی مرج العذراء فمدّوا الرقاب للسیف و لم یتبرّءوا، و مثله المیثم التمّار و غیره و ذلک لأنّ هذه الشخصیات من الأماثل الکبار- اماثل جمع أمثل است، امثل به معنای اول است - من أصحاب علی ع الذین بهم عرف الناس التشیع و اعتمدوا علیه فلو استجابوا لما دعوا إلیه من البرائه، حتی السبّ، لخرج الناس عن دین الله وارتدوا.

قال سیّدنا الأستاذ: إذا کان الإتقاء موجباً لرواج الباطل و إغراء الناس و إحیاء الظلم بحیث لو عمل بالتقیه أصبح دین الإسلام الذی هو دین کلّ فضیله راضیه، دین المکر و الغدر و الحیله، مثلًا إذا أوعد السلطان الجائر عالماً الشریعه و خیّره بین انکار ضروره من ضروریات الإسلام و بین قتله، کان الثانی هو المتعین. حتّی و لو خیّره بین القتل و ارتکاب معصیه من المعاصی تورث تزلزل الناس عن الدین فحینئذ تحرم التقیه، لو خیّر مرجع الدینی بین لعب القمار أو شرب الخمر أو کشف حجاب زوجته بین الناس و بین الحبس و القتل، الثانی هو المتعین، فلا أظن أنّه یخطر ببال أی فقیه فی هذه المقام العمل بالتقیه و تحکیم ادلتها علی حفظ الدین و سلامه العقیده بین الناس، و المقام من باب التزاحم ألذی یقدّم فیه الأهم فالأهم علی غیره و لو کانت هناک معامله علی الدین و قوانینه و احکامه، فالتقیه تصبح محرمه و إن بلغ الأمر إلی ما بلغ.

الجهه الخامسه

تا کنون بحث ما در جهت رابعه بود که در جهت رابعه مستثناها را متذکر شدیم،اما در این جهت خامسه سراغ مسائل فقهی می رویم که هر چند گاه، عده ای سوال می کنند که عمل تقیه ای انجام داده ایم، حکمش چگونه است؟

خلاصه ما کنون ادله تقیه، زمینه های تقیه، تشدید عمل در تقیه و استثناهای تقیه را خواندیم، ولی اینک می خواهیم کم کم از این تقیه در فقه استفاده کنیم.

فرض کنید که من در منطقه ای زندگی می کنم که اگر بخواهم بر تربت حسینی سجده کنم، آنان خیال می کنند که تربت حسینی صنم است، چرا؟ چون فرق نگذاشته اند بین علی و بین لام، این تربت مسجود علیه است نه مسجود له، مسجود له خداست، بت های آنها مسجود له بود ولذا در مقابل آنها سجده می کردند، اما تربت سید الشهدا ع مسجود علیه است نه «مسجود له»، پیغمبر اکرم ص فرموده: « أُوتِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ اخْتُصِرَ لِيَ الْكَلَامُ اخْتِصَارا» (۱) ، یکی از آنها «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِيَ الْأَرْضَ مَسْجِداً وَ طَهُوراً» (۲) . در یک چنین منطقه ای، چه باید کرد؟ ناچاریم که یک مقدار خاک را در کیسه ای برداریم و بر آن سجده کنیم، خاک هم برای اینکه از هم نباشد، آن را می پزند و به صورت مهر در می آورند، خاک «مسجود علیه» است نه «مسجود له، اتفاقاً» این حدیث در صحیح بخاری نیز آمده است «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِيَ الْأَرْضَ مَسْجِداً وَ طَهُوراً»، طهور ما یتیمم؟ حال اگر مشکلی پیش آمد، ما معتقدیم که سجده بر فرش بکن، نمازت هم صحیح است و اعاده ندارد، تیمم بکن و نمازت درست است، آنها به جای مس،غسل می کنند، آیا اگر من به جای مسح، غسل بکنم، نماز من درست است یا نه؟ و امثال ذلک که الآن مسأله حج است، در مسأله حج امثال هیچ اختلافی در اول ماه نبود، اما گاهی با ما اختلاف در ماه دارند، حالا مبنای اختلاف شان چیست؟ جوابش برای آینده بماند، ما اگر مردم را وادار کنیم که شما تابع آنها نباشید، کشتار ده برابر می شود ولذا حجی که با آنها انجام می دهند درست است.

۱- عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ابن جمهور احسائی، ج ۴، ص ۱۲۰، ح۱۹۴.

۲- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ج ۸۰، ص۲۷۷، ط – بیروت.

بنابراین،بحث ما در آینده به تدریج راجع به این گونه مسائل خواهد بود، مسائل نماز، زکات، حج، اگر زکات مان را به آنها دادیم چگونه است یا اگر با آنها معامله کردیم، معامله ما چگونه است و حال آنکه آنها خمس نمی دهند، آیا معاملات ما درست است یا نه؟ در این باره در آینده بحث خواهیم کرد.

ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قاعده تقیه

بحث ما در جهت پنجم است و آن این است که اگر کسی عمل عبادی خودش را بر خلاف تقیه انجام داد، آیا عمل او صحیح است یا نه؟

مثلاً در جایی که باید تکفیر کند و نماز را دست بسته بخواند، دست باز خواند، نمازش صحیح است یا نه؟

البته کلمه «تکفیر» اصطلاح ما (علمای شیعه) است، اما اهل سنت این اصطلاح را به کار نمی برند، بلکه می گویند:« وضع ید الیمنی علی الیسری». حال اگر مردم یک منطقه، شافعی مذهب یا حنبلی و حنفی مذهب اند، مخصوصاً حنبلی مذهب ها نسبت به تکفیر اهمیت خاصی قائلند و آن را مستحب مؤکد در حد واجب می دانند، حال اگر کسی در میان اینها دست باز نماز خواند، حکم نمازش چیست؟ یا فرض کنید درجایی است که باید غسل رجلین بکند، اما این آدم به جای غسل رجلین، بر بشره مسح کرد، نمازش درست است یا نه؟

علی ای حال عمل عبادی را بر خلاف تقیه انجام داد، آیا عملش صحیح است یا نه؟

یا فرض کنید در مسجد اموی یا در جای دیگر (که مخالفین هستند) بر مهر سجده کرد، آیا عمل این آدم چگونه است؟

ص: ۱۱۲

در واقع این مسأله مورد ابتلاست، یعنی اگر کسی بر خلاف تقیه عملی را انجام داد وعمل هم یک عمل عبادی بود که قصد قربت در آن شرط است، آیا عملش صحیح است یا نه؟

دیدگاه شیخ انصاری

جناب شیخ انصاری بیانی دارد که از آن تفصیل استفاده می شود، بیان ایشان این است که اگر شرع مقدس می فرماید عمل به تقیه کن، عمل به تقیه و ایجاب تقیه،ملازم جزئیت شیء تقیه در نماز نیست،امر به تکفیر معنایش این نیست که تکفیر جزء نماز است، بنابراین، اگر کسی نمازش را مسلولاً (دست باز) بخواند، نمازش صحیح است. چرا؟ چون امر به تقیه، سبب جزئیت تکفیر در نماز نیست تا بگویید این آدم اگر «لم یکفّر» عملش باطل است، ایجاب تقیه، ملازم با ایجاد جزئیت نیست که حتماً تکفیر جزء نماز بشود، روی این مبنا باید فرق قائل بشود، اگر کسی نماز مسدولاً بخوان، نمازش صحیح است، چرا؟ چون

تکفیر جزء نمـاز نیسـت، ولـو در حـال تقیه، بنـابراین، چیزی را ترک نکرده است، مگر اینکه حرمت از جـای دیگر بیایـد، مثل اینکه بر تربت سـجده کنـد (کمن سـجد علی التربه أو مسـح الرجلین، ممکن است بگوییم اینجا نمازش باطل است. چرا؟ لتعلق النهی علی العباده، بر این عبادت نهی متعلق است، شـرع مقدس در این حالت نهی نکرده است که بر تربت سـجده کنی یا بر پا مسح کنی. بنابراین، مرحوم شیخ انصاری (آنگونه که من از عبارتش فهمیدم) یفرق بین ترک التکفیر و بین السجود علی التربه و مسـح الرجلین، در اولی می گویـد ایجاب تقیه به دنبالش ایجاب جزئیت نیست، تکفیر جزء نماز نیست ولو در حال تقیه فلـذا نمازش تمام و کمال است، بر خلاف آنجا که بر تربت سـجده کنـد یا پا ها را مسح کند، در اینجا عملش باطل است. چرا؟ هر چنـد عملش کامل است، ولی منهی عنه است، « لَا دِینَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَهُ » (۱) . این عمل منهی عنه است، قهراً عملش باطل است، این حاصل فرمایش شیخ انصاری است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۲۱۵، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۵، ح۳، ط آل البیت.

اشکال شیخ انصاری بر بیان خودش

آنگاه شیخ انصاری یک اشکالی متوجه خودش می کند و می گوید لازمه این ضابطه که شما گفتید، ضابطه کدام بود؟ در اولی گفتید ایجاب تقیه، مستلزم جزئیت نیست، از آن طرف گفتید آن دوتا باطل است. چرا؟ چون تعلّق به النهی، یعنی هر چند نمازش کامل است، بطلانش بخاطر تعلق نهی است، حال اگر کسی وضو گرفت، ولی اصلاً مسح نکرد، یعنی نه بر بشره مسح کرد و نه بر خفین، و نه غسل کرد، باید بگویید نماز این آدم صحیح است. چرا؟ اینکه غسل نکرده، چون غسل واجب نیست، مسح بر خفین نکرده، آنهم واجب نیست، از آن طرف مسح بشره هم که ممنوع است، شرع مقدس در این حالت می فرماید:« لا- تمسح» پس نماز این آدم درست است، خلاصه اگر یک آدمی (که در میان اهل سنت است) وضو بگیرد و در وضویش اصلا قید مسح و غسل را بزند، یعنی پایش را بشوید و نه مسح بر خفین کند و نه مسح بر بشره،باید نمازش درست باشد. چرا؟ به جهت اینکه غسل که واجب نیست، مسح بر خفین هم که واجب نیست، مسح بشره هم که منهی عنه است، پس عملش درست و صحیح می باشد.

مرحوم شیخ انصاری بر خودش اشکال می کند و می گوید شما گذاشتید و گفتید ایجاب تقیه،ملازم با جزئیت نیست، از آن طرف هم گفتید مگر اینکه عمل منهی عنه باشد، من اگر وضو بگیرم و اصلاً قید مسح و غسل را بزنم، یعنی هیچکدام را انجام ندهم، نه عمل من منهی عنه است،غسل هم که واجب نیست، مسح هم که واجب نیست، مسح بر خفین هم که واجب نیست، پس باید این نماز من صحیح باشد.

جواب شیخ از اشکالی که بر خودش کرده است

جناب شیخ از اشکال خودش جواب می دهد، البته جوابی که آقایان آن را در رسائل خوانده اند، کجا؟ آنجا که شیخ در حجیت ظواهر روایت عبد الأعلی را مطرح می کند:عَن عَبْدِ الْأَعْلَی مَوْلَی آلِ سَام قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع عَثَرْتُ فَانْقَطَعَ ظُفُرِی فَجَعَلْتُ عَلَی إِصْبَعِی مَرَارَهً- فَکَیْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ یُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی - ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ - (۱) امْسَحْ عَلَیْهِ» (۲) .

من چه گونه مسح بکشم، حضرت فرمود: یُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَی - ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ - امْسَحْ عَلَیْهِ»

جناب شیخ در شرح این روایت، یک بیانی دارد و از آن بیان در اینجا هم استفاده کرده است، آن بیان این است که حضرت می فرماید:

« یُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» می گوید از کجای کتاب الله استفاده می شود که:« إمسح علی المراره»؟ می گوید از اینجا استفاده می شود، قرآن می فرماید: « وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ» (۳) ، مسح دوتا رکن دارد:

الف؛ تماس ماسح با ممسوح. ب؛ اصل خود مسح هر چند بر بشره نباشد، بلکه بر غیر بشره باشد، « وَامْسَحُوا» در حقیقت دوتا واجب دارد، مماسه الماسح مع الممسوح که بشره باشد، دوم هم اصل مسح، یعنی کشیدن ولو روی بشره نباشد، روی مراره باشد، می گوید « وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ » یدل علی الوجوبین، الأول تماس دست من با بشره، این ممکن نیست، اما اصل مسح، یعنی کشیدن ولو روی جراب یا روی بشره، این که ممکن است، حضرت می فرماید: « یُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ کِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» «وامسحوا» می گوید ما دو واجب داریم، یکی ممکن نیست، اما دیگری ممکن است، وامسح علی المراره، شیخ از این بیانی که در فرائد الأصول دارد،در جواب این اشکال استفاده کرده، اشکال این بود که اگر کسی وضو بگیرد و در وضویش اصلاً مسح نکند نه بر خفین و نه بر بشره، می گوید این یک واجبی را ترک کرده که اصل المسح باشد ولذا نمازش ناقص است.

۱- حج/سوره۲۲، آیه۷۸.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۶۴، من أبواب الوضوء، ب۳۹، ح۵، ط آل البیت.
۳- مائده/سوره۵، آیه۶.

بنـابراین، اگر می گوییم نمـازش باطـل است، بطلانش بخاطر ترک تقیه نیست بلکه بخاطر ترک جزئی از اجزاء صـلات است، یکی از اجزاء صلات اصل مسح است هر چند بر بشره هم نباشد. تا اینجا بیان جناب شیخ انصاری تمام شد.

استاد سبحانی

مـا بیـان قبلی ایشـان را قبول داریم که بین تکفیر و بین سـجده بر تربت و غسل الرجلین فرق بگـذاریم، در اولی بگوییم نمازش صحیـح است. چرا؟ لأـن إیجـاب التقیه لاـ یسـبب جزئیه التکفیر، نمـازش کامـل است، اما نماز دومی و سومی باطل است چرا؟ لتعلق النهی به، این بیان روی سر من، اما اشکالی که کرده، جوابش درست نیست، باید جواب دیگر داد، حضرت امام وقتی که جواب شـیخ انصاری را برای ما بیان می کرد، می فرمود: دو تا واجب چیه، بلکه یک واجب بیشتر نیست و آن عبارت است از: بر بشـره مسـح کردن، عرف دوتا را نمی فهمـد که ما دوتا واجب داریم، دوتا واجب کـدام است؟ غسل البشـره و أصل المسح، دوتـا واجب نـداریم، یـک واجب بیشـتر نـداریم، یـک واجب داریم، اصـل المسـح،آنهم که واجب نیست، چون در حـال تقیه هستیم، نمی توانیم بگوییم اصل مسـح هم خودش یک مسأله ای است ولو روی مراره بکشـد، این نیست، فـذا باید یک جواب دیگر فکر کرد.

جواب استاد سبحانی

جوابش این است که اجزاء در جایی است که انسان یک عملی را بجا بیاورد، این آدم عمل ناقصی را بجا آورده نه عمل کامل را.

توضـیح مطلب: شـرع مقـدس می فرمایـد اگر نتوانسـتد وضو بگیریـد، بایـد تیمم کنیـد، اگر این آدم نه وضو گرفت و نه تیمم، نمـازش باطـل است. چرا؟ چون بـدل را بجـا نیاورده است، این آدم در اینجا که عملی را انجام می دهـد،عملی را انجام نـداده، بالأخره باید یک عملی را یا به عنوان اولی یا به عنوان ثانوی انجام بدهد، این آدم نه بر بشره مسح کرده که عنوان اولی باشد و نه بر خفین مسـح کرده نه پاهـایش را شسـته،این عمـل یـک عمـل نـاقص است، عمل تقیه ای بایـد یک عملی باشـد که سـر و صورت داشته باشد، تا بتوانیم به مولا ارائه بدهیم و بگوییم این عمل ماست.

ص: ۱۱۶

و ذلک لأنّ السجود و المسح و الحال هذه یقعان منهیاً عنهما.

ثمّ إنّه (ضمیر به شیخ انصاری بر می گردد) طرح سؤالاً و أجاب عنه.

شیخ بر حرف قبلی خودش یک سوالی را مطرح می کند، حرف قبلی اش این بود که اگر کسی تکفیر را ترک کند،نمازش صحیح است، اما اگر بر تربت سجده کند، نمازش باطل است، آنگاه این سوال را مطرح کرده است:

أمّا السؤال فهو: إذا کان إیجاب الشیء للتقیه لا یجعله معتبراً فی العباده لزم الحکم بالصحه فی المثال التالی:

إذا توضّأ و ترک المسح علی الخفین و البشره و الغسل علی البشره معاً، وذلک أنّ المفروض عدم أخذ مسح الخفین جزءاً فی الموضوع فترکه لا یقدح فی صحّته، و من جانب آخر أنّ المسح علی البشره سقط لأجل التقیه مع أنّه لا خلاف فی بطلان الوضوء.

أمّا الجواب: فقال إنّ بطلان الوضوء لیس لأجل ترک ما وجب بالتقیه، بل لأجل ترک جزءٍ من الوضوء، فبطلان الوضوء لیس مستنداً لترک التقیه، بل لترک ما وجب، لا لأجل التقیه.

جواب این است که در اینجا دو واجب است، بشره یک جیز است، اصل المسح هم یک چیز دیگری است، شما اگر روی خفّین مسح می کردید،یک واجبی را انجام داده بودید و حال آنکه شما نه غسل کردی و نه مسح بر بشره و نه مسح بر خفین نمودید، یک واجبی را ترک کردی.

توضیحه: أنّ الأوامر الاضطراریه علی قسمین:

۱: ما یکون البدل الاضطراری جزءاً أو شرطاً للمأمور به، کما فی الأمر بالصلاه مع الطهاره الترابیه، فلو ترک البدل و أتی بالمبدل (و الطهاره المائیه) یکون عمله باطلاً، لأنّه ترک جزء المأمور به.

۲: ما لا- یکون البدل جزءاً أو شرطاً له، و هذا کالأمر بالقبض فی الصلاه و أو المسح علی الخفین فترک التقیه فی هذین الموردین لا- یوجب بطلان الوضوء و الصلاه – چرا؟ چون تقیه سبب جزئیت نمی شود - إذ لیس القبض و لا- المسح علی الخفّین من أجزاء المأمور به أو شرطه، حتّی یوجب ترکهما بطلان العمل.

و أمّا بطلان وضوء من ترک المسح علی البشره و الخفین معاً، فلأجل قوله سبحانه: « وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ»

فإنّه متضمّن حکمین:

۱: المسح علی البشره بحفظ قید مماسه الماسح للممسوح.

۲: أصل المسح و إلغاء قید المماسه کما فی المسح علی الجبیره – که اصل مسح است، اما مماسه نیست - و هذا هو الفرد المیسور ضمن ترک المسح علی الخفین فقد ترک ما هو الواجب بنفس الآیه، أعنی: الفرد المیسور- معسورش بشره بود، میسورش خفین است و این آدم هیچکدام را انجام نداده - فلا یکون البطلان مستنداً إلی التقیه، بل مستنداً إلی ترک جزء من اجزاء الصلاه. تا اینجا بیان مرحوم شیخ را تمام کردیم.

ما در مقام جواب از شیخ، عرض می کنیم که ما دوتا واجب نداریم که یک واجب مسح علی البشره باشد،دیگری هم اصل مسح باشد ولو بر خفین یا مراره باشد،باید حدیث عبد الأعلی معنی کرد، این بیان شیخ، بیان صحیحی نیست.

بله، امام صادق ع فرمود: « يُعْرَفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»، شیخ از این راه توجیه می کند، یکی بشره،دیگری هم اصل المسح.

ولی ما می گوییم این آدم دوتا واجب ندارد، بلکه فقط یک واجب دارد، به بیان دیگر آقایان در قاعده میسور می گفتند میسور باید مصداق معسور باشد، تیمم مصداق معسور است که وضو باشد، ولی در اینجا مسح بر مراره یا مسح بر خفین، میسور معسور نیست، اولی غسل و شستن است، دومی مسح و کشیدن است، به قول امیر المؤمنان ع مسح بر جوراب، عنیاً مثل این است که انسان بر پشت یک الاغی مسح کند،همان گونه که مسح کردن بر پشت الاغ، هیچ اثری ندارد، مسح بر خفین هم هیچ اثری ندار، دو واجب نیست تا بگوییم یکی را شرع مقدس ترک کرده، یکی را ترک کرده ام.

أقول: ما أفاده من الضابطه من أنّ الأمر بالتقیه لا یوجب تقیّد العباده بها إلّا إذ صارت المخالفه سبباً لتعلّق النهی بجزء العباده، صحیح و متین.

لکن إجابته عن الإشکال الذی طرحه لیس بتام لما أفاده سیدنا الأُستاذ(قدس سره) من أنّ المسح علی الرجل و الرأس لا ینحل إلی شیئین علی نحو یکون الشیء الثانی هو المسح علی غیر البشره. و بعباره أُخری: المسح علی غیر البشره لا یُعدّ فرداً میسوراً علی البشره- که مسح بر بشره معسور است- و یدلّ علی ذلک ما روی عن أمیر المؤمنین(ع) أنّه قال: « أَمْسَحَ عَلَی ظَهْرِ حِمَارِی أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْ أَنْ أَمْسَحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ» (۱)

معلوم می شود که دو واجب نیست و الا امام ع نباید بفرماید: مسح بر خفین با مسح بر پشت حمار (الاغ) یکی است.

۱- مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج ۱، ص۳۳۵، من أبواب الوضوء، ب۳۳، ح۱۳.

فی روایه أخری ِ عَنِ الصَّادِقِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: « قُلْتُ لَهُ مَا تَقُولُ فِی الْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْنِ فَتَبَسَّمَ ثُمَّ قَالَ إِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَهِ- وَ رَدَّ اللَّهُ کُلَّ شَیْ ءٍ إِلَی شَیْئِهِ وَ رَدَّ الْجِلْدَ إِلَی الْغَنَمِ فَتَرَی أَصْحَابَ الْمَسْحِ أَیْنَ یَذْهَبُ وُضُوؤُهُمْ» (۱)

بنابراین، جواب شیخ، جواب کافی نیست که بگوییم واجبی را ترک کرده، ما چه جوابی دادیم؟ ما گفتیم انسان باید یک چیزی را تحویل مولی بدهد و حال آنکه شما نه بر بشره مسح کردید و نه مسح بر خفین کردید و نه غسل بر بشره نمودید، در واقع نه واجب اولی را آوردی و نه واجب ثانوی را، با این وجود چطور انتظار دارید که عمل شما صحیح باشد؟!

و الأولی أن یجاب عن الاشکال بأنّ من ترک المسح علی الخفین و فی الوقت نفسه ترک المسح علی البشره و ترک الغسل علی البشره فبطلان وضوءه لأجل أنّه لم یأت بالمأمور به لا بالواقعی الأوّلی (که بشره باشد) و لا بالواقعی الثانوی (که خفین باشد) حتی یوصف بالصحه.

نعم من ترک المسح علی الخفین دون البشره فلا فرق بینه و بین السجده علی التربه، فجزء العباده عندئذٍ یصیر مصداقاً للمخالفه المنهیه، و ما اُدعی من الإجماع علی البطلان فی محله إذ لا فرق بین المثالین.

ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله قاعده تقیه

بحث ما راجع به کسی است که مبتلا به تقیه است اما او تقیه نمی کند، آیا عمل چنین آدمی صحیح است یا نه؟

ص: ۱۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۵۸، من أبواب الوضوء، ب۳۸، ح۴، ط آل البیت.

شیخ انصاری تفصیل قائل شد و گفته اگر نهی از تقیه سبب جزئیت نشود، نمازش درست است، اما اگر سبب جزئیت بشود، نمازش باطل می باشد، و مثالی هم در این زمینه زد و گفت مثلاً کسی که باید نمازش را با تکفیر بخواند و اگر این آدم خلاف تقیه رفتار کند و نمازش را دست باز بخواند، شیخ گفت این نماز درست است. چرا؟ چون نهی از تقیه ایجاد جزئیت نمی کند که تکفیر جزء بشود اما اگر جایی باشد که چنانچه عمل به تقیه نکند، عملش بشود:« منهی عنه» مثل اینکه سجده بر تربت کند یا اینکه مسح بر رجلین نماید، این آدم چون عملش منهی عنه است فلذا عملش باطل است.

خلاصه ایشان فرق گذاشت بین جایی که مخالفت تقیه، سبب حدوث چیزی در نماز نمی شود مثل ترک تکفیر، در این فرض نمازش درست است، اما اگر ترک تقیه، سبب بشود که عمل منهی عنه واقع بشود، این عملش باطل است. آنگاه یک سوال و جوابی را مطرح کرد که ما آن سوال و جواب را تکرار نمی کنیم.

بررسی کلام شیخ انصاری

الآن وارد این بحث می شود که آیا واقعاً این حرف شیخ صحیح است که می فرماید اگر کسی خلاف تقیه رفتار کند عملش هم متعلق نهی باشد، نهی در عبادات موجب فساد است، سجده بر تربت منهی عنه است، مسح بر رجلین منهی عنه است فلذا عملش باطل است.

ولی ممکن است بگوییم عملش صحیح است. چرا؟ چون ما نحن فیه از قبیل اجتماع امر و نهی است، یک امری داریم که عبارت باشد از سجده بر تربت و باز امر داریم بر مسح الرجلین، از آن طرف هم نهی از این عمل داریم به عنوان ثانویی که تقیه باشد، پس این مسح هم متعلق امر است و هم متعلق نهی، متعلق امر است به عنوان اولی، متعلق نهی است به عنوان ثانوی، اگر کسی قائل به اجتماع امر و نهی شد، نماز این آدم چرا باطل باشد؟ یعنی باطل نیست، مگر اینکه شما قائل به اجتماع امر و نهی نشوید، هذا العمل مأمور به بالعنوان الأولی، هذا العمل منهی عنه بعنوان الثانوی، اگر کسی قائل به اجتماع امر و نهی شد (چنانچه ما قائل به اجتماع امر و نهی هستیم) عملش درست است، به شرط اینکه قصد قربت از این آدم متمشی بشود، ولذا ما صلات در دار غصبی را باطل می دانیم. چرا؟ هر چند اجتماع امر و نهی در آنجا هم هست، اما قصد قربت متمشی نمی شود، مگر اینکه یک آدم عوامی باشد که قصد قربت از او متمشی بشود، البته بعضی از عوام ها هستند که در این گونه مسائل دقت ندارند، قصد قربت هم در این کار می کنند.

بنابراین، فرمایش شیخ که می فرماید این عمل متعلق نهی است، می گوییم این عمل متعلق نهی است به عنوان ثانوی، متعلق امر است به عنوان اولی، جمع بین العنوانین جایز است پس عملش درست می باشد، این راهی است که من آن را انتخاب کرده ام، البته به شرط اینکه قصد قربت متمشی بشود.

ان قلت: از بعضی از روایات استفاده می شود اگر کسی خلاف تقیه رفتار کند، عملش باطل است، مردی که خود از اعوان هارون الرشید است، از امام کاظم سوال می کند که وضو را چه رقم بگیریم، دوبار بشویم یا سه بار؟ ما (شیعیان) دوبار می شویم، بار اول به عنوان واجب، بار دوم هم به عنوان مستحب، ولی اهل سنت سه بار می شویند، حضرت می فرماید: » ثَلَاثاً ثَلَاثاً مَنْ نَقَصَ عَنْهُ فَلَا صَلَاةَ لَه»

معلوم می شود که اگر بر طبق واقع انجام بدهد، نمازش صحیح نیست « فَلَا صَلَاةَ لَه».

ولی من این روایت را تاویل کرده ام، این آدم که داود ذربی است جزء دار الحکومه رشید است، اگر این آدم مثل شیعه وضو می گرفت و اعضای وضو را دو بار می شست، خونش هدر بود، فلذا حضرت ع برای صیانت خون این آدم تاکید می کند و می فرماید: « ثَلَاثاً ثَلَاثاً مَنْ نَقَصَ عَنْهُ فَلَا صَلَاةَ لَه»، خلاصه این خصوصیت مورد است.

بنابراین، اگر شما به حج موفق شدید، اهل سنت یک روز جلوترند، ماه هم پیش ما ثابت نشده، افرادی داریم که اعتنا نمی کنند فلذا از یک راه های کوری در عرفات حاضرند و لو یکساعت، شب یازدهم در مشعر حاضر می شوند ولو چند دقیقه، یعنی عمل شان را برطبق مذهب شیعه انجام می دهند، پس عمل این آ دم صحیح است. چرا؟ چون حد اکثر از قبیل اجتماع امر و نهی است و اجتماع امر و نهی اشکالی ندارد، منتها به شرط اینکه از این آدم قصد قربت متمشی بشود.

بنابراین، ما فرمایش شیخ انصاری نپذیرفتیم، شیخ قائل به تفصیل است و می گوید اگر ترک تقیه و امر به تقیه ایجاد جزئیت نکند، نمازش درست است نماز را دست باز بخواند، چون اگر دست باز نماز بخواند جزئی از نماز را ترک نکرده، چون تکفیر جزء نماز نیست.

اما اگر سبب منهی عنه باشد، نمازش باطل است، ولی ما می گوییم ممکن است در اینجا هم عملش صحیح باشد به عنوان اولی باطل، به عنوان ثانوی حرام، تعدد مرکب و متعلق مع قصد القربه، بنابراین، اگر کسی در شرائط تقیه، بر خلاف تقیه عملش را انجام داد، عملش صحیح است.

تا اینجا مسأله قبلی ما تمام شد، مسأله قبلی عبارت بود از: من عمل علی خلاف التقیه.

روایت داود الرقّی

عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاکَ کَمْ عِدَّهُ الطَّهَارَهِ فَقَالَ مَا أَوْجَبَهُ اللَّهُ فَوَاحِدَهٌ وَ أَضَافَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ ص وَاحِدَهً لِضَعْفِ النَّاسِ وَ مَنْ تَوَضَّأَ ثَلَاثاً ثَلَاثاً فَلَا صَلَاهَ لَهُ أَنَا مَعَهُ فِی ذَا حَتَّى جَاءَهُ دَاوُدُ بْنُ زُرْبِيٍّ - فَسَأَلَهُ عَنْ عِدَّهِ الطَّهَارَهِ فَقَالَ لَهُ ثَلَاثاً ثَلَاثاً مَنْ نَقَصَ عَنْهُ فَلَا صَلَاهَ لَه» (۱) .

و یظهر ذلک من ذیل الروایه حیث أنّ داود بن ذربی کان مجاوراً ببیت أبی جعفر المنصور و کان یراقبه فی صلواته و لذلک أفتی الإمام ع بالتقیه و هی غسل کلّ عضو ثلاثاً مع أنّ السنّه هو الغسل مرتین.

قلت: الروایه ضعیفه سندا - چون در سند احمد بن سلیمان است و ایشان توثیق نشده ، علاوه براین، اینجا خصوصیت دارد، اینکه حضرت ع تاکید می کند برای این است که مبادا خون این آدم هدر برود، علی بن یقطین نیز از حضرت سوال کرد و حضرت هم وضو را بر طبق نظر اهل سنت نوشت — حضرت ع بخاطر حفظ جان آنها اصرار داشت که ثلاثاً ثلاثاً، تم الکلام فی هذه المسأله.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱، ص۴۴۳، من أبواب الوضوء، ب۳۲، ح۲، ط آل البیت.

الجهه السادسه: اجزاء العمل علی وفق التقیه عن الإعاده و

مسأله امروز ما این است که آیا عمل بر وفاق تقیه مجزی است یا نه؟

در اینجا ما اولاًـ باید محل نزاع را تحریر کنیم که محل نزاع کجاست؟ محل نزاع در جایی است که دلیل الجزء اطلاق داشته باشد، یعنی دلیل مسح الرجلین اطلاق داشته باشد « وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ» مطلقاً، اختیارا و اضطراراً، اطلاق داشته و هردو حالت را گرفته باشد و الا اگر دلیل جزء که مسح الرجل باشد اطلاق نداشته باشد، فقط در حال اختیار باشد، این مشکل نیست و جای بحث نیست،بحث در جایی است که دلیل جزء دارای اطلاق است، هم حال اختیار را می گیرد و هم حال اضطرار را، آیا در زمان تقیه چه کنیم، از این طرف باید تقیه کنیم، از آن طرف هم دلیل جزء اطلاق دارد و می گوید هم در حال اختیار و هم در حال اضطرار؟

جمعش واضح است، حکومه أدله الثانویه علی الأدله الثانویه « وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ»، این عنوان اولی و دلیل اولی است، اما دلیل تقیه، عنوان ثانوی است و همیشه عناوین ثانویه بر عناوین اولیه مقدم است.

بنابراین، اولاً بحث ما در جایی است که دلیل جزء دارای اطلاق باشد و الا اگر اطلاق نداشته باشد اصلاً محل بحث نیست، اگر هم اطلاق داشته باشد، جمعش خیلی روشن است، چون همه آقایان می گویند که ادله عناوین ثانویه مانند اضطرار و امثالش مقدم بر ادله عناوین اولیه است، و در این زمینه روایات را هم می خوانیم. آنچه را که تا کنون خواندیم حسب القاعده بود که گفتیم ادله قاعده اولیه بر ادله قاعده ثانویه مقدم است.

ص: ۱۲۴

بنابراین،اگر در این زمینه روایات هم نداشتیم، باز هم می توانستیم بگوییم ادله تقیه حاکم بر اطلاق عناوین اولیه است و معنای حکومت این است که دلیل عنوان اولی انشائی است، حکم فعلی ما تقیه است هذا حسب القاعده.

اما از نظر روایات

روایات ما دو دسته اند ، یک دسته در باره موارد خاصه است، نمی شود از آنها قاعده کلیه انتزاع کنیم، اما یک مشت روایات داریم که عام است، یعنی اختصاص بمورد و دون مورد ندارند، امروز برخی از روایات خاصه را می خوانیم که از آنها استفاده می شود که عملی که مطابق با تقیه باشد مجزی از اعاده در وقت و مجزی است از قضا در خارج وقت.

ما یدل علی الرخصه فی مورد خاص

إذا ورد دلیل علی الرخصه فی عباده خاصّه فلا شک فی دلالته علی الإجزاء، فإنّ معنی الرخصه فی المورد عباره عن إکتفاء الشارع بالعمل المأتی به علی وجه التقیه، و إلیک بعض ما ورد فی هذا الموضوع.

بررسی روایات

۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ فَضَالَهَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَبِی الْوَرْدِ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع إِنَّ أَبَا ظَبْیَانَ حَدَّثَنِی أَنَّهُ رَأَی عَلِیّاً ع- أَرَاقَ الْمَاءَ ثُمَّ مَسَحَ عَلَی الْخُفَّیْنِ فَقَالَ کَذَبَ أَبُو ظَبْیَانَ- أَ مَا بَلَغَکَ قَوْلُ عَلِیٍّ ع فِیکُمْ سَبَقَ الْکِتَابُ الْخُفَّیْنِ فَقُلْتُ فَهَلْ فِیهِمَا رُخْصَهٌ فَقَالَ لَا إِلَّا مِنْ عَدُوٍّ تَتَّقِیهِ أَوْ ثَلْجٍ تَخَافُ عَلَی رِجْلَیْکَ» (۱) .

پیغمبر اکرم ص گویا در بعضی از سفر ها مسح بر خفین کرده بود، اهل سنت این را دلیل گرفته اند که مسح بر خفین برای همیشه جایز است، علی ع میفرماید کتاب الله ناسخ عمل پیغمبر ص است. چرا؟ چون مسح بر خفین بوده، سال آخر حیات پیامبر سوره مائده نازل شده، سوره مائده آخرین سوره ای است که بر آن حضرت وارد شده، بنابراین، سوره مائده سبق علی الخفین، خفین اگر قبلاً بوده، سوره مائده بر آن حاکم است و باید طبق سوره مائده عمل کنیم مراد این است. همه علما اتفاق دارند که سوره مائده آخرین سوره ای است که بر پیغمبر نازل شده و اتفاقاً آیات ولایت هم در سوره مائده است. آنگاه از حضرت سوال می کند که من می توانم روزی بر خفن مسح کنم؟ حضرت فرمود: نه، مگر اینکه دشمن و عدوی در کار باشد که اگر این کار را نکنی،جان و مالت در خطر است، یا ثلج و برفی آمده که اگر بخواهی خفین یا جورابت را در بیاوری و مسح کنی، سرما تو را هلاک می کند، در آنجا اشکالی ندارد، معنی این عبارت این است که اگر عدو یا ثلج و برفی در کار بود و شما در این صورت بجای مسح بر بشره، مسح بر خفین کردی، مجزی است و الا معنی ندارد که حضرت بفرماید: «إِلَّا مِنْ عَدُوٍّ تَتَّقِیهِ أَوْ ثَلْجٍ تَخَافُ عَلَی رِجْلَیْکَ» ولی نمازت باطل است، اگر نماز باطل باشد، چه فایده دارد، از اینکه حضرت سکوت می کند، سکوت حضرت دلیل است بر اینکه عمل تقیه ای در این مورد درست است و الا می فرمود در داخل وقت اعاده کن و در خارج وقت قضا کن.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱، ص۴۵۸، من أبواب الوضوء، ب۳۸، ح۵، ط آل البیت.

و الروایه حسنه- حسنه به روایتی می گویند که امامی ممدوح باشد- لمکان أبی الورد و لم یوثّق، و أمّا الآخرون فکلّهم ثقات

فمعنی قوله:«رخصه» أی رخصه تکلیفاً و وضعاً لا- تکلیفاً فقط، و الشاهد علیه أنّه عطف قوله: «قوله علی رجلیه من الثلج» علی الإتّقاء من العدو، و الإجزاء فی الثلج لا خلاف فیه.

۲: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ کَانَ یُصَلِّی فَخَرَجَ الْإِمَامُ وَ قَدْ صَلَّی الرَّجُلُ رَکْعَةً مِنْ صَلَاةٍ فَرِیضَةٍ قَالَ إِنْ کَانَ إِمَاماً عَدْلًا فَلْیُصَلِّ أُخْرَی وَ یَنْصَرِفُ وَ یَجْعَلُهُمَا تَطَوُّعاً وَ لْیَدْخُلْ مَعَ الْإِمَامِ فِی صَلَاتِهِ کَمَا هُوَ وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ إِمَامَ عَدْلٍ فَلْیَبْنِ عَلَی صَلَاتِهِ کَمَا هُوَ وَ یُصَلِّی رَکْعَةً أُخْرَی وَ یَجْلِسُ قَدْرَ مَا یَقُولُ- أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِیکَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ ص- ثُمَّ لْیُتِمَّ صَلَاتَهُ مَعَهُ عَلَی مَا اسْتَطَاعَ فَإِنَّ التَّقِیَّهَ وَاسِعَهٌ وَ لَیْسَ شَیْ ءٌ مِنَ التَّقِیَّهِ إِلَّا وَ صَاحِبُهَا مَأْجُورٌ عَلَیْهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ » (۱) .

راوی می گوید من وارد مسجد شدم و کسی هم در مسجد نبود، یک رکعت را خواندم یک مرتبه دیدم که سر و کله امام جماعت اهل سنت پیدا شد، من اگر بخواهم فرادا نماز بخوانم ممکن نیست، چه کنم؟ حضرت می فرماید آن امامی که سر و کله اش پیدا شد، اگر امام شیعه است، این نمازت فورا تمام کن یا قصد استحباب کن و فوراً تمام کن و برو به او اقتدا کن، اما اگر امامی است که اقتدا به آن جایز نیست، اینجا می فرماید: یک رکعت خود را حفظ کن، بقیه را با او بخوان، بعد می فرماید در فلان رکعت کمی بنشین و تشهد را بخوان، این کدام رکعت است که بنشیند و تشهد را بخواند؟ من فکر می کنم که مراد رکعت دوم است. چرا؟ چون رکعت اول را قبلاً خوانده بود، این آدم با حفظ رکعت اول، به آنها محلق شده، قهراً رکعت دوم این شخص، برابر است با رکعت اول آنها، او پا می شود و حال آنکه باید بنشیند و تشهد را بخواند، ولی علامه مجلسی این را به ر کعت چهارم می زند و می گوید رکعت چهارم این آدم در واقع موافق است با رکعت سوم آنها، اینجا بنشیند و تشهد را بخواند و سلام را بگوید، بعداً هم به آنها بپیوندد.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱، ص۴۰۵، من أبواب صلاه الجماعه، ب۵۶، ح۲، ط آل البیت.

«علی ای حال» خواه معنای من صحیح باشد و خواه معنای مجلسی، معنایش این است که نمازش درست است، چون اگر نماز این آدم باطل باشد، دیگر این همه حرف و حدیث لازم نیست، به حدیث دقت شود، این حدیث می گوید تقیه باب واسعی است، این عمل شما، عمل خوبی است اگر نماز این آدم اعاده و قضا داشت، قطعاً حضرت می فرمود، و حال آنکه حضرت چیزی صحبت نکرده. علاوه براین، دیگر اینها را لازم نیست.

أقول:- این عبارت مجلسی است - بما أنه دخل فی صلاتهم و قد صلّی رکعه قبلهم فتکون ثالثه القوم رابعته فعلیه أن یجلس للتشهد و یکون معنی قوله: « ثمّ یتمّ صلاته» أن یجلس فی ثالثتهم قلیلًا و یتشهد و یسلّم و لکن لأجل إظهار المتابعه یقوم معهم یأتی بصوره الصلاه فی الرکعه الأخیره، أو یکبر و یأتی بها نافله و فی روایه إن لم یمکنه التشهد جالساً، تشهد قائماً و قال به بعض الأصحاب.

و علی کل تقدیر: فإنّ قوله: «ثمّ یتمّ صلاته معه علی ما استطاع»، دلیل واضح علی إجزاء العمل المأتی به علی وجه التقیه، حیث إنّ الرجل صلّی مع إمام غیر عادل صلاه جماعه، و لو لا الإجزاء، لأمره بالإعاده أو القضاء، و هذه الروایه أوضح الروایات فی هذا القسم حیث صلّی رکعه منفردا و صلّی الرکعات الباقیه معهم، و تابعهم فی رابعه القوم صوریّاً. (۱)

ما عرض کردیم که روایات خاصه داریم و عامه، از روایات خاصه دو روایت را خواندیم، ظاهراً ده تا روایت خاصه داریم که بقیه را در جلسه آینده می خوانیم.

ادله قاعده تقیه ۹۴/۰۸/۱۱

ص: ۱۲۷

۱- مرآه العقول، محمد باقر مجلسی، ج۱۵، ص۲۷۱.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قاعده تقیه

بحث در این است که آیا عمل تقیه ای، مجزی است یا مجزی نیست؟ عرض کردیم در اینجا باید در دو مقام بحث کنیم، در مقام اول باید روایات خاصه را ببینیم، یعنی روایاتی که موردش خاص و موردی است، دوم روایات عامه را ببینیم، یعنی روایاتی که جنبه عمومی دارد و دامنه اش گسترده است، فعلاً بحث ما در روایات خاصه است، ما تا کنون دو ر وایت را خواندیم، الآن روایت سوم را می خوانیم

۳:عَنْ دُرُسْتَ الْوَاسِطِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ فَضْلٍ الْهَاشِمِيِّ قَالَ: « دَخَلْتُ مَعَ إِخْوَتِي عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْنَا لَهُ إِنَّا نُرِيدُ الْحَجَّ وَ بَعْضُنَا صَرُورَةٌ فَقَالَ عَلَيْكَ بِالتَّمَتُّعِ ثُمَّ قَالَ إِنَّا لَا نَتَّقِي أَحَداً بِالتَّمَتُّعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ وَ اجْتِنَابِ الْمُسْكِرِ وَ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ مَعْنَاهُ أَنَّا لَا نَمْسَحُ» (۱)

حضرت می فرماید ما در این سه مورد تقیه نمی کنیم، معنایش این است که در سایر مورد به نفع شیعه تقیه می کنیم، البته این از خصائص ائمه ع است، فلذا دلیل نمی شود که شیعیان هم در این سه مورد تقیه نکنند.

و لعل الاستثناء یختص بهذه الثلاثه کالمسح علی الخفّین بالإمام ع، لأنّ مکانته بین المسلمین، تبرّر رفض التقیه فی هذه المسائل دون الضعفاء من الشیعه.

۴: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ فِي حَدِيثٍ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ فَأَجِدُ الْإِمَامَ قَدْ رَكَعَ وَ قَدْ رَكَعَ الْقَوْمُ فَلَا يُمْكِنُنِي أَنْ أُؤَذِّنَ وَ أُقِيمَ أَوْ أُكَبِّرَ فَقَالَ لِي فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَادْخُلْ مَعَهُمْ فِي الرَّكْعَةِ فَاعْتَدَّ بِهَا فَإِنَّهَا مِنْ أَفْضَلِ رَكَعَاتِكَ» (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۱، ص ۲۴۱، من أبواب أقسام الحج، ب ۳، ح۵، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۸، من أبواب صلاه الجماعه، ب۵۶، ح۴، ط آل البیت.

این روایت هم مانند روایت دوم، خیلی دلیل روشن است بر اینکه عملش مجزی می باشد.

۵: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ تَحْضُرُ صَلَاةُ الظُّهْرِ فَلَا نَقْدِرُ أَنْ نَنْزِلَ فِي الْوَقْتِ حَتَّى يَنْزِلُوا فَنَنْزِلُ مَعَهُمْ فَنُصَلِّي ثُمَّ يَقُومُونَ فَيُسْرِعُونَ فَنَقُومُ فَنُصَلِّي الْعَصْرَ وَ نُرِيهِمْ كَأَنَّا نَرْكَعُ ثُمَّ يَنْزِلُونَ لِلْعَصْرِ فَيُقَدِّمُونَّا فَنُصَلِّي بِهِمْ فَقَالَ صَلِّ بِهِمْ لَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ» (۱)

اولین جمله در این حدیث شریف این است که: « جُعِلْتُ فِدَاكَ تَحْضُرُ صَلَاةُ الظُّهْرِ فَلَا نَقْدِرُ أَنْ نَنْزِلَ فِي الْوَقْتِ حَتَّى يَنْزِلُوا» معنای این جمله این است که پیغمبر اکرم ص فرموده:« أبردوا» یعنی خنکش کنید، موقعی که هوا گرم بود، پیغمبر اکرم فرموده

نماز ظهر را کمی عقب تر بیندازید «أبردوا»، اهل سنت این کلام حضرت را به عنوان یک قاعده و میزان کلی اخذ کرده آند و به آن عمل می کنند، فلذا نماز ظهر را در تمام سال از وقت فضیلت تاخیر می اندازند، کسانی که در مکه مشرف شده اند، می دانند که بین نماز ظهر اهل سنت و اذان شان خیلی فاصله است، از حضرت سوال می کنند که ما نمی توانیم نماز مان را در وقت فضیلت بخوانیم، «حَتَّى يَنْزِلُوا» تا خود آنها ظهر را شروع کنند، خلاصه آنها چون از وقت فضیلت نماز ظهر را عقب می اندازند، ما نمی توانیم مخالفت کنیم،باید صبر کنیم فلذا صبر می کنیم و نماز ظهر را با آنها می خوانیم، این یک جمله حدیث بود « حَتَّى يَنْزِلُوا فَنَنْزِلُ مَعَهُمْ فَنُصَلِّي ثُمَّ يَقُومُونَ فَيُسْرِعُونَ»، آقایان (اهل سنت) چون بین نماز ظهر و عصر فاصله قائلند، همین که ظهر را خواندند، فوراً از مسجد بیرون می روند، « فَنَقُومُ فَنُصَلِّي الْعَصْرَ وَ نُرِيهِمْ كَأَنَّا نَرْكَعُ»، ولی ما نماز عصر را هم می خوانیم و جوری می خوانیم که آنها خیال کنند که نماز نافله می خوانیم، چون اگر بفهمند که نافله می خوانیم، به ما گیر می دهند، چون روایت داریم که پیغمبر اکرم ص: صلّی فی السفر رکعتین(یعنی نماز واجب) ثمّ صلّی رکعتین، بعد از نماز ظهر دو رکعت نافله خواند،اما بعد از صلات عصر نافله نخواند فلذا ما بعد از نماز ظهر، نماز عصر را می خوانیم و به آنها چنین وانمود می کنیم که نماز نافله را می خوانیم نه نماز عصر، معلوم می شود که همه این روایت در سفر است. « فَنُصَلِّي الْعَصْرَ وَ نُرِيهِمْ كَأَنَّا نَرْكَعُ»، أی نتنفل، یعنی کأنّه دو رکعت نافله می خوانیم و حال آنکه در واقع دو رکعت نماز عصر را می خوانیم (این در حال سفر است) « ثُمَّ يَنْزِلُونَ لِلْعَصْرِ فَيُقَدِّمُونَّا فَنُصَلِّي بِهِمْ »، آنگاه نماز عصر را با آنها می خوانیم گویا نماز عصر را نخواندیم، «فَقَالَ صَلِّ بِهِمْ لَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِم» معلوم می شود که این روایت بهترین دلیل بر اجزاء است چون نماز ظهر را اقتدا به آنها کرده کافی است، منتها در نماز عصر ماموم نیست بلکه امام است.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص ۴۰۲، من أبواب صلاه الجماعه، ب۵۴، ح۶، ط آل البیت.

ببینید فتاوا و روایات اهل سنت، این روایت را روشن کرد فلذا آیت الله بروجردی می فرمود فقه ما ناظر بر فقه اهل سنت است (نه اینکه حاشیه بر فقه آنها باشد، چون اگر حاشیه بگیریم، معنایش این است که فقه آنها اصل است و فقه ما حاشیه بر فقه آنهاست و این صحیح نیست، بلکه باید بگوییم فقه امامیه، ناظر بر فقه اهل سنت است)، یعنی آگاهی از فقه اهل سنت، روایات و فتاوای ما را روشن تر می کند.

۶: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُکَیْرٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: «لَا بَأْسَ بِأَنْ تُصَلِّیَ خَلْفَ النَّاصِبِ- وَ لَا تَقْرَأَ خَلْفَهُ فِیمَا یُجْهَرُ فِیهِ فَإِنَّ قِرَاءَتَهُ تُجْزِیکَ إِذَا سَمِعْتَهَا» (۱)

البته روایت داریم که اگر به مخالف اقتدا کردی، خودت حمد را بخوان، در کجا؟ در صلواتی که صدای امام را نمی شنوی،یعنی نماز ظهر و عصر، اما آنجا که صدای امام جماعت را می شنوی، قرائت را نخوان.

۷: عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ : «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ أَنَّ الْمُؤْمِنَ (شیعه) إِذَا أَظْهَرَ الْإِیمَانَ ثُمَّ ظَهَرَ مِنْهُ مَا یَدُلُّ عَلَی نَقْضِهِ خَرَجَ مِمَّا وَصَفَ وَ أَظْهَرَ وَ کَانَ لَهُ نَاقِضاً إِلَّا أَنْ یَدَّعِیَ أَنَّهُ إِنَّمَا عَمِلَ ذَلِکَ تَقِیَّهً وَ مَعَ ذَلِکَ یُنْظَرُ فِیهِ فَإِنْ کَانَ لَیْسَ مِمَّا یُمْکِنُ أَنْ تَکُونَ التَّقِیَّهُ فِی مِثْلِهِ لَمْ یُقْبَلْ مِنْهُ ذَلِکَ لِأَنَّ لِلتَّقِیَّهِ مَوَاضِعَ مَنْ أَزَالَهَا عَنْ مَوَاضِعِهَا لَمْ تَسْتَقِمْ لَهُ وَ تَفْسِیرُ مَا یُتَّقَی مِثْلُ أَنْ یَکُونَ قَوْمُ سَوْءٍ ظَاهِرُ حُکْمِهِمْ وَ فِعْلِهِمْ عَلَی غَیْرِ حُکْمِ الْحَقِّ وَ فِعْلِهِ فَکُلُّ شَیْ ءٍ یَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ بَیْنَهُمْ لِمَکَانِ التَّقِیَّهِ مِمَّا لَا یُؤَدِّی إِلَی الْفَسَادِ فِی الدِّینِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ» (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۹، من أبواب صلاه الجماعه، ب۳۴، ح۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۶، ص۲۱۶، من أبواب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح۶، ط آل البیت.

این روایت، خیلی روایت روشن است، معلوم می شود که در زمان ائمه ع برخی از شیعیان روی ضعف عقیده یا روی شرائط دیگر، متمایل به آن طرف می شدند، حضرت می فرماید اگر به سمت مخالف رفت، دیگر مومن نیست.

البته مومن در این روایت یک اصطلاح خاصی است، مومن در روایت یک اصطلاح دارد، در قران اصطلاح دیگر، در قرآن مومن کسی است که معتقد باشد، مسلم کسی است که فقط در زبان اظهار اسلام کند مانند:

« قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (۱) .

عربهای بادیه نشین گفتند: «ایمان آورده ایم» بگو: «شما ایمان نیاورده اید، ولی بگویید اسلام آورده ایم، اما هنوز ایمان وارد قلب شما نشده است! و اگر از خدا و رسولش اطاعت کنید، چیزی از پاداش کارهای شما را فروگذار نمی کند، خداوند، آمرزنده مهربان است.

اما در اصطلاح ائمه ع و روایات ما، مومن شیعه است و غیر مومن هم مخالفین شیعه که اهل سنت باشند. اگر یک آدمی روزگاری مومن بود و آنگاه یک علائمی از او سر زد که بر خلاف ایمان است، ایمانش زائل می شود مگر اینکه از روی تقیه باشد و ادعای تقیه کند و این هم در صورتی است که جای تقیه باشد، اما اگر جای تقیه نباشد، از او قبول نمی شود. « فَكُلُّ شَيْ ءٍ يَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ بَيْنَهُمْ لِمَكَانِ التَّقِيَّهِ مِمَّا لَا يُؤَدِّي إِلَى الْفَسَادِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ» کلمه جَائِزٌدر این حدیث هم به معنای جواز وضعی است و به معنای جواز حکمی و تکلیفی.

ص: ۱۳۱

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۱۴.

۸: « مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يَعْنِي لَيْثاً الْمُرَادِيَّ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع مَنْ لَا أَقْتَدِي بِهِ فِي الصَّلَاةِ قَالَ افْرُغْ قَبْلَ أَنْ يَفْرُغَ فَإِنَّكَ فِي حِصَارٍ فَإِنْ فَرَغَ قَبْلَكَ فَاقْطَعِ الْقِرَاءَةَ وَ ارْكَعْ مَعَهُ » (۱)

بحث این است اگر کسی پشت سر اهل سنت اقتدا می کند، اگر چنانچه در صلات جهریه است، باید قرائت را نخواند و اگر صلوات اخفاتیه است، قرائت را بخواند، اگر امام حمد و سوره را تمام کرد و من تازه رسیدم، حضرت می فرماید با آنها رکوع کن، معلوم می شود که حمد و سوره او،جانشین حمد و سوره من است.

۹:مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ الْمُفِيدُ فِي الْإِرْشَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ: « أَنَّ عَلِيَّ بْنَ يَقْطِينٍ كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى ع- يَسْأَلُهُ عَنِ الْوُضُوءِ فَكَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو الْحَسَنِ ع- فَهِمْتُ مَا ذَكَرْتَ مِنَ الِاخْتِلَافِ فِي الْوُضُوءِ وَ الَّذِي آمُرُكَ بِهِ فِي ذَلِكَ أَنْ تَمَضْمِضَ ثَلَاثاً وَ تَسْتَنْشِقَ ثَلَاثاً وَ تَغْسِلَ وَجْهَكَ ثَلَاثاً وَ تُخَلِّلَ شَعْرَ لِحْيَتِكَ وَ تَغْسِلَ يَدَيْكَ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلَاثاً وَ تَمْسَحَ رَأْسَكَ كُلَّهُ وَ تَمْسَحَ ظَاهِرَ أُذُنَيْكَ وَ بَاطِنَهُمَا وَ تَغْسِلَ رِجْلَيْكَ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثَلَاثاً وَ لَا تُخَالِفَ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِهِ فَلَمَّا وَصَلَ الْكِتَابُ إِلَى عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ- تَعَجَّبَ مِمَّا رَسَمَ لَهُ أَبُو الْحَسَنِ ع فِيهِ مِمَّا جَمِيعُ الْعِصَابَةِ عَلَى خِلَافِهِ ثُمَّ قَالَ مَوْلَايَ أَعْلَمُ بِمَا قَالَ وَ أَنَا أَمْتَثِلُ أَمْرَهُ فَكَانَ يَعْمَلُ فِي وُضُوئِهِ عَلَى هَذَا الْحَدِّ وَ يُخَالِفُ مَا عَلَيْهِ جَمِيعُ الشِّيعَهِ امْتِثَالًا لِأَمْرِ أَبِي الْحَسَنِ ع- وَ سُعِيَ بِعَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ إِلَى الرَّشِيدِ- وَ قِيلَ إِنَّهُ رَافِضِيٌّ فَامْتَحَنَهُ الرَّشِيدُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُ فَلَمَّا نَظَرَ إِلَى وُضُوئِهِ نَادَاهُ كَذَبَ يَا عَلِيَّ بْنَ يَقْطِينٍ مَنْ زَعَمَ أَنَّكَ مِنَ الرَّافِضَهِ- وَ صَلَحَتْ حَالُهُ عِنْدَهُ وَ وَرَدَ عَلَيْهِ كِتَابُ أَبِي الْحَسَنِ ع ابْتَدِئْ مِنَ الْآنَ يَا عَلِيَّ بْنَ يَقْطِينٍ وَ تَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَكَ اللَّهُ تَعَالَى اغْسِلْ وَجْهَكَ مَرَّةً فَرِيضَةً وَ أُخْرَى إِسْبَاغاً وَ اغْسِلْ يَدَيْكَ مِنَ الْمِرْفَقَيْنِ كَذَلِكَ وَ امْسَحْ بِمُقَدَّمِ رَأْسِكَ وَ ظَاهِرِ قَدَمَيْكَ مِنْ فَضْلِ نَدَاوَةِ وَضُوئِكَ فَقَدْ زَالَ مَا كُنَّا نَخَافُ مِنْهُ عَلَيْكَ وَ السَّلَام» (۲) این مطلب در باره دو نفر وارد شده، یکی علی بن یقطین، دیگری هم داود بن ذربی،

ص: ۱۳۲

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۷، من أبواب صلاه الجماعه، ب۳۴، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱، ص۴۴۴، من أبواب الوضوء، ب۳۲، ح۳، ط آل البیت.

من نه روایت را خواندم، ممکن است در این زمینه روایات دیگر هم باشد.

فلو کان العمل علی وفق التقیه رافعاً للتکلیف دون الوضع کان علی الإمام ع أن ینبّه علی ذلک و یأمر هؤلاء بالقضاء، و حال آنکه حضرت امر به قضا نکرده است.

و لعل فی غصون (در وسط) أبواب الوسائل ما یمکن أن یکون من هذا القسم أی حدیثاً خاصّاً بالمورد دالّاً علی الرّخصه و الإجزاء إنّما الکلام فی دلاله القسم الثانی، أی ما یدلّ علی الرخصه بعنوان الاضطرار و التقیه، فیقع الکلام فی أنّ مفاده هو الرخصه تکلیفاً أو الأعم علی نحو یشمل کلا الحکمین التکلیفی و الوضعی، و القضاء الحاسم رهن دراسه الروایات واحده تلو الأخری.

آیا اعمال انجام گرفته بر طبق تقیه مجزی است یا نه؟ ۹۴/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا اعمال انجام گرفته بر طبق تقیه مجزی است یا نه؟

بحث ما در این بود آیا اعمالی را که انسان بر طبق تقیه انجام می دهد، مجزی است، یعنی قضا و اعاده ندارد، یا فقط معذور است و باید بعداً قضا و یا اعاده کند؟

ما عرض کردیم روایات در اینجا بر دو بخش است، بخش اول روایات خاصه است، یعنی موردی است مثلاً در مورد صلات جماعت است یا در مورد دیگر، ما تقریباً نه ر وایات را متذکر شدیم، الآن وارد روایات عامه می شویم که جنبه موردی ندارد، بلکه عام و به صورت ضابطه وارد شده اند.

روایات عامه بر چند قسم است، اول حدیث رفع است، چون در حدیث رفع پیغمبر اکرم ص می فرماید: « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعَهُ أَشْیَاءَ.. وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ».

ص: ۱۳۳

متن کامل حدیث رفع

۱: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ فِی التَّوْحِیدِ وَ الْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعَهُ أَشْیَاءَ الْخَطَأُ وَ النِّسْیَانُ وَ مَا أُکْرِهُوا عَلَیْهِ وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ وَ مَا لَا یُطِیقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطِّیَرَهُ وَ التَّفَکُّرُ فِی الْوَسْوَسَهِ فِی الْخَلْوَهِ مَا لَمْ یَنْطِقُوا بِشَفَهٍ » (۱)

غالباً«وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ» به اکل میته می زنند، هر چند این هم درست است، منتها «وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ» یک عنوان عام است، آدمی که نسبت به مال و جانش خوف دارد، مضطر است که مسح بر رجلین را ترک کند، اضطر إلی ترک المسح علی

الرجلین، بنابراین، جمله «وَ مَا اضْـطُرُّوا إِلَيْهِ» این مورد ما را هم شامل است و هم چنین در اعمال حج، به گونه ای است که نمی تواند بر طبق عقیده خود عمل کند، مثلاً روز نهم در منا است و نمی تواند به عرفه برود،« رفع عن امتی ما اضطروا» ، پس حدیث همه این موارد شامل است این آدم مضطر است به ترک عرفه روز عرفه، یعنی ناچار ا ست که در روز عرفه در منا باشد.

متعلق رفع چیست؟

باید دید که در اینجا متعلق رفع چیست؟ اگر بگوییم متعلق رفع فقط مؤاخذه است، به درد این مقام نمی خورد، چون مؤاخذه چیزی نیست که محل بحث باشد، مسلماً انسان مضطر مؤاخذ نیست، ولی ما معتقدیم متعلق «رفع» مؤاخذه نیست، متعلق رفع عبارت است از شرطیت و جزئیت، المسح علی الرجلین جزء است، یا شرط است، حدیث «رفع» شرطیت و جزئیت را رفع می کند، آدم مضطر «رفع عنه شرطیه المسح علی الرجلین »،و هم چنین در موارد دیگر، البته جاهای دیگر وجود دارد، فرض کنید در میان اهل سنت هستیم و آنها شرب نبیذ را جایز می دانند، من اگر نخورم ممکن است توهماتی در حق من بکنند، «رفع عن أمتیّ ما اضطروا الیه» اینجا را هم می گیرد، شرب نبیذ در آنجا حرام نیست، ولی اختصاص به موارد تکلیف ندارد،همان گونه که موارد تکلیف را می گیرد، احکام وضعیه را نیز می گیرد، میته اکل میته حکم تکلیفی است، شرب نبیذ نیز یک حکم تکلیفی است، اما من در جایی که من مضطر به ترک مسح هستم این حکم وضعی است، «رفع عن أمتیّ ما اضطروا الیه» می گوید شرطیت و جزئیت «ما اضطروا الیه» مرفوع است.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج۱۵، ص۳۶۹، من أبواب جهاد النفس، ب۵۶، ح۱، ط آل البیت.

ان قلت: پیغمبر اکرم ص بما أنه شارع است یا نماینـده شارع، بایـد چیزی را رفع کند یا وضع کند که شأن او باشد، شأن پیغمبر اکرم ص رفع و وضع، امور شرعی است و حال آنکه شرطیت و جزئیت امر شرعی نیست بلکه یک امر انتزاعی است، یعنی عقل مـا آن را از وجـوب جزئی انـتزاع می کنـد، از اینکه وجـوب روی نمـاز رفته یـا روی وضـو رفته،از آن وجـوب جزئی للمسـح، شرطیت را انتزاع می کند، پس شـرطیت یک امر عقلی و انتزاعی است فلذا قابل رفع نیست. چرا؟ چون شأن شارع نیست، شارع در منبر شـرع نشسـته بایـد امور شـرعی را بردارد یا امور شـرعی را وضع کند، و شـرطیت منتزع من الوجوب المتعلق بالمسح، ما شرطیت و جزئیت را انتزاع می کنیم.

قلت: هر چنـد خود شـرطیت و جزئیت امر عقلی است، ولی در عین حـال حـدش به شـارع می رسـد، مـا شـرطیت را از وجوب جزئی انتزاع می کنیم، و الوجوب الجزئی امر شـرعیّ، لازم نیست که خودش مسـتقیماً امر شـرعی باشد، نهایتاً اگر به امر شرعی بخورد کافی است، شـیخ در فرائـد همین «إن قلت» را دارد و «قلت» را هم دارد. بنابراین، خودش هر چنـد عقلی است، اما منشأ انتزاعش شرعی است و در نتیجه به وجوب می رسد.

جواب استاد سبحانی

ولی من یک جواب دیگری برای این سوال فکر کرده ام، امروزه می گوینـد بایـد دست دلال ها را از اقتصاد کوتاه کرد، یعنی بایـد مسـتقیماً سـراغ جنس برویم،مـا هم در اینجـا می خـواهیم شـرطیت را قیچی کنیم،مسـتقیماً وجوب را بردارد، یعنی وجوب المسح را بردارد. چرا؟ چون من نسـبت به مسح مضـطر شدم، مضـطر شدم که مسح را ترک کنم، وجوبش هم ساقط می شود، بایـد از اول می گویم «حـدیث رفع» وجوب جزئ را بر می دارد، وجوب الکـل رفته روی وضو، وجوب جزئی رفته روی مسـح الرأس و بعداً هم مسح رجلین، ظاهراً این جواب از جواب اول روشن تر است.

بیان شیخ بر عمومیت حدیث رفع

آنگاه شیخ برای اینکه ثابت کند که حدیث رفع جنبه عمومی دارد، یعنی هم تکلیف را بر می داد هم وضعی را که جزئیت و شرطیت باشد، می خواهد بفرماید حدیث رفع همان گونه که تکلیف را بر می دارد، نست به میته و شرب النبیذ، وضع را هم بر می دارد، یعنی جزئیت و شرطیت را هم بر می دارد، همان مقداری که حدش به شارع می رسد کافی است و سپس یکدانه شاهد هم آورد، این شاهد در رسائل هست، شاهد این است که راوی از امام هشتم ع سوال می کند که: یابن رسول الله! مردی را اکراهاً وادار کرده اند که قسم بخورد به عتاق و طلاق، و صدقه مایملک، باید توجه داشت که ما یک شرط فعل داریم و یک شرط نتیجه، طلاق در صورتی صحیح است که شرط فعل باشد، یعنی صیغه طلاق را جاری کند و أنت طالق را به زبان جاری کند، شرط نتیجه صحیح نیست، در عتق هم باید بگوید: انت حرّ، اما اگر به صورت نتیجه بگوید نذر کردم که غلام من آزاد باشد،این عتق واقع نمی شود، باید به صورت شرط فعل بگوید، یعنی صیغه عتق را بخواند و «انت حر » را به زبان جاری کند، راوی به حضرت عرض می کند که: یابن رسول الله! من اکراهاً قسم خورده ام که زنم مطلقه باشد، اموالم هم صدقه باشد و غلامانم هم آزاد باشد، معلوم می شود که این طرف سنی بوده، چون قسم در نزد ما صحیح نیست هم در حال اختیار و هم در حال اضطرار، یعنی ما معتقدیم که این مفاهیم با نتیجه درست نمی شود بلکه شرط فعل می خواهد. فرض کنید جنابعالی یک گوسفندی داری، می گویی این گوسفند من نذر حضرت معصومه ع باشد، این کافی نیست بلکه باید صیغه نذر را بخوانی، از حضرت سوال می کند که مختار نبودم بلکه مکره بودم، معلوم می شود که اگر مختار بود، طبق مذهبش صحیح بود، حضرت می فرماید این کار شما صحیح نیست. چرا؟ «رفع عن أمتی تسعه» یکی هم « وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ » حضرت با جمله « وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ » حکم وضعی را برداشت که صحت طلاق، عتق و صحت نذر باشد.

پس معلوم می شود که حدیث رفع نه تنها حکم تکلیفی را قیچی می کند بلکه احکام وضعیه را هم قیچی می نماید کما اینکه در اینجا قیچی کرد،یعنی صحت طلاق،صحت نذر و صحت عتق را قیچی کرد.

جناب شیخ انصاری با این حدیث استدلال می کند، معلوم می شود که حدیث رفع قهرمان است، یعنی هم احکام تکلیفیه را رفع می کند مانند حرمت شرب نبیذ و شرب خمر و هم احکام وضعیه را رفع می کند که صحت طلاق و عتق و امثالش باشد. در اینجا صحت را قیچی کرد، در مانحن فیه شرطیت و جزئیت را قیچی کرد.

ایشان (شیخ انصاری) در فرائد یک اشکالی بر این استدلال کرده است و آن اینکه این حدیث در مورد تقیه وارد شده است، چون از نظر ما اصلاً حلف بر صشدقه، حلف بر طلاق و حلف بر عتق باطل است هم در حال اکراه و هم در حال غیر اکراه، پس هذه الروایه وردت مورد التقیه، اصلاً این عمل مطلقا باطل است هم در حال آزادی و هم در حال اکراه. چرا؟ چون این مفاهیم نتیجه بردار نیست بلکه فعل بردار است، اگر کسی بگوید زن مطلقه باشد، کافی نیست بلکه باید ایجاد طلاق بکند، بنابراین، استدلال با این روایت بر اینکه حدیث رفع عام است، صحیح نیست. چرا؟ چون حدیث در مورد تقیه وارد شده، زیرا ما هردو را باطل می دانیم یعنی هم حالت آزادی را باطل می دانیم و هم حالت اکراه را.

بعد شیخ از این اشکال جواب می دهد و می فرماید تقیه در تطبیق حدیث بر مورد است، در تطبیق حدیث در این مورد تقیه است، اما در اصل استدلال تقیه نیست، حضرت در این مورد تقیه کرده است، اگر به این مرد می گفت اصلاً قسم بر طلاق از بیخ باطل است، چه حال اکراه و چه حال اختیار، حضرت اگر واقع را می فرمود، طرف از او قبول نمی کرد چون حلف بر طلاق و عتق را در حال اختیار طبق مذهب خودش صحیح می دانسته، حضرت ناچار شد که از این راه وارد شود و بگوید چون عمل شما ما « وَ مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ » است فلذا باطل است، تقیه در تطبیق کلی بر مورد است، منهای این مورد استدلال صحیح است. استدلال حضرت کلی است، غایه ما فی الباب در این مورد من باب تقیه است.

و أساس الاستدلال هو شمول الحديث لرفع جميع الآثار . فالجزئيه و هی المسح علی البشره حکم شرعی مرفوعه عند الاضطرار.

فإن قلت: إنّ الجزئيه و الشرطيّه من الأُمور الانتزاعيه التی ينتزعها العقل من الأمر بالمسح علی البشره فی الوضوء، فليست هی أثراً شرعياً حتی تكون مرفوعه بحديث الرفع.

قلت: إنّ رفع الجزئيه بلحاظ رفع منشأ انتزاعها، أی رفع الوجوب الضمنی المتعلق بالمسح علی البشره، فانتهاؤها إلی الحكم الشرعی يصحّح تعلّق الرفع بها.

و يمكن أن يجاب بوجه آخر و هو: أنّ المرفوع هو الحكم التكليفی – أعنی: الوجوب الضمنیّ – و ذلک لأنّ المكلّف لو اضطر إلی ترک المسح علی البشره فالجزء (المسح علی البشره الذی کان موضوعاً) قد رفع، و رفع الجزء كنايه عن رفع حكمه، أی الوجوب الضمنی، و عندئذٍ يختص دليل التكليف بالوضوء بماعدا المسح علی البشره. فيكون حديث الرفع استثناءً من الوجوب الضمنی عند الاضطرار.

مرحوم نائينی می فرمايد حديث، حديث رفع است نه حديث وضع، اين را برداشته چرا بقيه کافی باشد،بنابراين اگر وجوب مسح را برداشتيم، دليل نمی شود که باقی مانده واجب است.

جواب اين روشن است، حديث رفع نسبت به آيه وضو از قبيل استثناست، اين جنبه استثنا دارد، وقتی استثنا کرديم، بقيه تحت حکم اولی باقی می ماند، اين حرف از محقق نائينی با آن عظمتش بعيد است.

و يدلّ علی العموم – أعنی: رفع الحكم مطلقاً تكليفاً كان أو وضعاً – ما رواه صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع: « فِی الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَهِ مَا يَمْلِكُ أَ يَلْزَمُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَئُوا» (1)

ص: ۱۳۸

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۳، ص ۲۲۶، من أبواب کتاب الأيمان، ب ۱۲، ح۱۲، ط آل البيت.

و قد تمسّک الإمام بالحدیث علی بطلان الطلاق و عدم ترتّب الصحه الّتی هی حکم وضعی، فیکشف عن أنّ المرفوع أعم من المؤاخذه و الحکم التکلیفی و الوضعی.

و فی تمسّک الإمام ع بحدیث الرفع فی بطلان الیمین علی الثلاثه عن إکراه، إشکال معروف، أجاب عنه الشیخ فی الفرائد.

و قد استظهر الشیخ فی کتاب الفرائد شمول الروایه للآثار الوضعیه أیضاً، و لکنّه فی رساله التقیه اختار العکس و قال: و لکن الإنصاف ظهور الروایه فی رفع المؤاخذه، فمن اضطر إلی الأکل و الشرب ـ(فی شهر رمضان) أو التکتف فی الصلاه فقد اضطر إلی الإفطار و إبطال الصلاه، لأنه مقتضی عموم الأدله، فتأمل، اما حکم وضعی را (که شرطیت و جزئیت باشد) بر نمی دارد.

آیا اعمال انجام گرفته بر طبق تقیه مجزی است یا نه؟ ۹۴/۰۸/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا اعمال انجام گرفته بر طبق تقیه مجزی است یا نه؟

بحث در باره ادله تقیه است، ادله تقیه ای که دلالت کند هر عملی که مطابق تقیه باشد، آن عمل عند الله مقبول است و احتیاج به اعاده و قضا ندارد، ما در اینجا عرض کردیم گاهی در این مورد روایات خاصه داریم که جنبه موردی داشتند و تقریباً نه روایت را خواندیم، الآن وارد روایات عامه می شویم که لا یختص بمورد دون مورد، اول حدیث رفع بود که در جلسه گذشته خواندیم، عنوان دوم این است که :

التقیه فی کلّ ما یضطر إلیه ابن آدم فقد أحلّه الله

روی کلمه اضطرار تکیه می کند، آنجا کلمه رفع بود،اما اینجا کلمه «أحلّه الله» است، باید ببینم که مراد از:« أحلّه الله» یعنی چه؟ اگر بگوییم مراد از «أحلّه الله» حکم تکلیفی است، به درد ما نمی خورد،« أحلّه الله » یعنی کار جایزی است و حرام نیست، ما که نمی خواهیم در باره جواز، حلال و حرام بحث کنیم، ما می خواهیم عمل خود را گذرا و ممضا حساب کنیم.

ص: ۱۳۹

من معتقدم که مراد از «أحلّه الله» در اینجا علاوه براین حلیت تکلیفی، حلیت وضعی را هم می گوید، آیت الله گلپایگانی کلمه «أحلّ» را به معنای گذرا معنی می کرد، «أحلّ الله البیع » یعنی بیع را گذرا قرار داده، در مقابل قمار که آن را گذرا قرار نداده،اینجا هم از بیان ایشان استفاده می کنیم،« فقد أحلّه الله» یعنی خدا این را گذرا قرار داده، امضا کرده است، این یک نکته، نکته دوم که مهم می باشد این است که ابتلای شیعه در مورد تقیه در مسائل عبادی بیشتر بوده تا مسائل تکلیفی، «شرب النبیذ» ممکن است در یک مجلسی نخورد و بگوید من زخم معده دارم، جاهایی که جنبه تکلیفی دارد کم بوده، غالباً ابتلاء اینها در عبادات و در مسائل وضعی بوده مانند مسح الرجلین، مسح الرأس، صوم یوم الشک، مسأله حج، اینها مسائل ابتلای شان مسائل عبادی بوده، بنابراین، کلمه » أحلّه الله » را حتماً باید حلیت وضعی بگیریم، پس دو قرینه شد، قرینه اول اینکه از آیه

مبارکه «أحلّه البیع» به معنای گـذرا قرار دادن است نه به معنای حلال کردن، این محل بحث نیست،گذرا قرار داده، یعنی امضـا کرده، قرینه دوم ابتلای شـیعه است که در مسائل تکلیفی کمتر مبتلا بوده،بیشتر به مسائل عبادی مبتلا بوده انـد، هم از نظر نماز و هم از نظر وضو، هم از نظر صوم و هم از نظر حج، غالباً اینها محل ابتلا بوده، لابد حضـرت که می فرماید:« التقیه فی کلّ أمر یضطر إلیه ابن آدم فقد أحلّه الله »،یعنی آن را امضا کرده و لازم نیست که شما آن را اعاده کنید.

ص: ۱۴۰

وجه الـدلاله: أنّ تجويز التقيه فی کـل ما يضـطر إليه الإنسان عام يشـمل العبادات و المعاملات و الأمور العاديه، و تجويز التقيه و تحليلهـا يلازم عرفـاً إمضـاء العمـل و إجزائه عن الواقع، و القول بـأنّ الروايات بصـدد رفع الحرمه إذا کان مورد التقيه أمراً حراماً کشرب النبيذ، و لا تدلّ علی إمضاء العمل و إجزائه، غير تام.

و ذلک لأنّ الابتلاء بالتقيه فی مورد العبادات کان أکثر من سائر الموارد الأُخری، فتخصيصـها بالأمر المحرّم عند الشـيعه و الحال عندهم کشرب النبيذ يستلزم حمل الروايه علی المورد النادر.

و إن شـئت قلـت: إنّ قـوله: ((فقـد أحلّـه الله له)) و إن کـان ظـاهراً فی رفـع الحرمه و لکنّه ظهـور بـدویّ يزول بملاحظه سـائر الروايـات، و ذلک لأنّ ابتلاء الشـيعه بالتقيه فی مورد الوضوء غسـلاً و مسـحاً و الصـلاه فی المواقيت، و الصوم فی يوم الشک، و التمتع إلی غير ذلک من الموارد التی تدور التقيه فيها حول الحکم الوضـعی، کان أکثر من الابتلاء بالمحرم فحمل الروايات علی ارتکاب الفعل المحرم، حمل لها علی المورد النادر.

بنابراين، کسانی که می خواهنـد اين روايات را حمل کننـد بر حرام و حلال و بگوينـد فقط جنهم نـدارد، معنايش اين است که روايـات را حمل کننـد بر فرد نادر و چنين حملی صـحيح نيست فلـذا بايـد روايات را عام بگيريم و اگر بخواهيم بر عموم حمل کنيـم، بايـد بگـوييم اين حليت، حليت وضـعی است نه حليت تکليفی، يـا اقـل هردو را شامـل است، يعنی هم حليت وضـعی را شامل است و هم حليت تکليفی را. حليت وضعی، معنايش گذرا و امضاست فلذا احتياج به اعاده و قضا ندارد.

ص: ۱۴۱

و علی ذلک فیکون معنی ((أحلّه الله)) أی أمضاه و نفذّه، نظیر قوله سبحانه: « و أحلّ الله البیع و حرّم الربا ». فإنّ التحلیل هنا بمعنی تجویزه و إمضائه لا تحلیله تکلیفاً.

عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ الْجُعْفِیِّ وَ مَعْمَرِ بْنِ یَحْیَی بْنِ سَامٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَارَهَ قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا جَعْفَرٍ ع: « یَقُولُ التَّقِیَّهُ فِی کُلِّ شَیْ ءٍ یُضْطَرُّ إِلَیْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَه» (۱)

التقیه فی کلّ شیء إلّا فی ثلاثه مورد

روایات متضافر داریم که امام ع می فرماید در سه مورد تقیه نیست، یعنی حضرت سه مورد را استثنا می کند، معنای اینکیه در سه مورد تقیه نیست، یعنی در بقیه موارد تقیه است، اما اینکه تقیه هست، آیا به صورت حکم وضعی است یا به صورت حکم تکلیفی؟

این را باید خود شما استظهار کنید، حضرت سه مورد را استثنا می کند، یکی مسح علی الخفّین، دوم شرب النبیذ، سومی هم حج تمتع، ما در این سه تا تقیه نمی کنیم، اما در سایر موارد جای تقیه است، آیا حضرت فقط حکم تکلیفی را بیان می کند یا می گوید در بقیه موارد اعمال شما گذرا است؟ این را باید از روایات استظهار کنیم و ببینیم می شود یا نه؟

اولاً؛ حضرت که می فرماید ما در این سه مورد تقیه نمی کنیم، این از خصائص امام ع است چون ائمه ما ع مقام عظیمی در جامعه آن روز داشتند، بر خلاف آنچه که ائمه را اشخاص منزوی و گوشه گیر معرفی می کنند، امام زین العابدین ع را امام بیمار و تب دار معرفی می کنند و حال آنکه حضرت در مسجد بحث و درس داشتند، ائمه ع در آن زمان موقعیت خاصی داشته ا ند، همه جامعه آنان را از نظر علمی قبول داشتند، اما وقتی که پای حکومت در میان بود، آن یک مسأله دیگر بوده است و چون از مقام علمی روشن بوده اند، و این سه مسأله هم دلیل قرآنی دارد، دلیلش همراهش است، مسح علی الخفین دلیلش عبارت است از: « فقد سبق الکتاب علی الخفین»، اما مسأله نبیذ، چون پیغمبر ص همه مسکر ها را حرام کرده (إنّ النبی ص حرّم کلّ مسکر)، اما مسأله حج تمتع خود قرآن می فرماید: « فمن تمتع بالعمره إلی الحج»، معنایش این است که ما تقیه نکنیم، این فقط وظیفه مقام امام است که تقیه نمی کند، اما ما باید تقیه بکنیم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۴، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح۲، ط آل البیت.

ثانیاً؛ باید ببینیم که در این موارد ثلاثه و غیر ثلاثه، تقیه می کنیم تکلیفاً أو وضعاً؟ گم شده ای ما وضعاً است نه تکلیفاً، من روایات را می خوانیم، این مثل طائفه ثانیه نیست، چون طائفه ثانیه خیلی صدای بلندی داشت،اما طائفه سوم رابابید شما استظهار کنید.

۱: عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عُمَرَ الْأَعْجَمِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ أَنَّهُ قَالَ:« لَا دِینَ لِمَنْ لَا تَقِیَّةَ لَهُ وَ التَّقِیَّةُ فِی کُلِّ شَیْ ءٍ إِلَّا فِی النَّبِیذِ وَ الْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْنِ» (۱) . شما باید استظهار کنید که آیا از این روایات فقط حرمت برداشته شده یا عمل امضا شده؟

۲: عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَه قَالَ: « قُلْتُ لَهُ فِی مَسْحِ الْخُفَّیْنِ تَقِیَّهٌ فَقَالَ ثَلَاثَهٌ لَا أَتَّقِی فِیهِنَّ أَحَداً شُرْبُ الْمُسْکِرِ وَ مَسْحُ الْخُفَّیْنِ وَ مُتْعَهُ الْحَجِّ قَالَ زُرَارَهُ- وَ لَمْ یَقُلْ الْوَاجِبُ عَلَیْکُمْ أَنْ لَا تَتَّقُوا فِیهِنَّ أَحَداً » (۲)

۳: وَ فِی الْخِصَالِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیٍّ ع فِی حَدِیثِ الْأَرْبَعِمِائَهِ قَالَ: « لَیسَ فِی شُرْبِ الْمُسْکِرِ وَ الْمَسْحِ عَلَی الْخُفَّیْنِ تَقِیَّه» (۳)

چرا به این حدیث، حدیث اربعمأه می گویند؟ چون امیر المؤمنین ع در یک مجلسی، چهار صد خصال را بیان کرده است، مرحوم صدوق این حدیث را در کتاب خصال خودش آورده است.

ص: ۱۴۳

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۵، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۵، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۲۵، ح۵، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱، ص ۴۶۱، من أبواب الوضوء، ب ۳۸، ح۱۸، ط آل البیت.

از اینکه این سه تا را استثنا می کند، آقایان می گویند العام بعد الاستثناء حجه فی الباقی، معلوم می شود که در غیر این سه تا، تقیه هست، اما اینکه هست تکلیفاً، یا هست وضعاً؟ این بستگی به اجتهاد شما دارد.

فإنّ استثناء الثلاثه دلیل واضح علی عموم التقیه فی غیرها و قد عرفت أنّ اختصاص عدم التقیه فی مورد الثلاثه من خصائص الأئمه ع لا شیعتهم فیجوز لهم عند التقیه، المسح علی الخفّین و الصلاه مع الناس فلو کان الهدف رفع التکلیف دون الوضع لکان علی الإمام ع أن ینبّه – ولو فی مورد واحد – علی الإعاده و القضاء.

من از اینها استظهار کردم، البته روایت دلالت ندارد، روایت می گوید در اینها تقیه است، اما اینکه تقیه تکلیف أو وضعاً،روایت ندارد، من از اطلاق بیانی استفاده کردم، ما چند قسم اطلاق داریم که یکی از آنها اطلاق بیانی است، واقعاً اگر مواردی که انسان تقیه می کند قضا و اعاده داشته باشد، حتماً حضرت در این روایات ثلاثه یا اربعه می گفت، ما از سکوت حضرت جواز و گذرا را می فهیمم. این بیان بنده بود، حالا اگر شما (شاگردان) بیان دیگر دارید، ارائه بدهید.

التأکید فی التقیه و الحثّ علیها

طائفه چهارم روایاتی است که بر تقیه تاکید و ترغیب می کند، حضرت در این روایات بر تقیه ترغیب می کند حتی کسانی که تقیه نمی کردند و کشته می شدند، حضرت نسبت به آنها نگرانی می کرد، اینکه روایات انسان را به سوی تقیه هل می دهد و ترغیب می کند،این مناسب با رفع حکم تکلیفی نیست، این همه تاکید بر تقیه، حاکی از آن است که تقیه اثر خوبی دارد، هم از نظر تکلیف و هم از نظر وضع، و الا اگر این همه ترغیب و تاکید برای تکلیف باشد، این تاکید و ترغیب مناسب نیست، حضرت می فرماید: دین نه تایش در تقیه است، یکی در غیر تقیه،

یکی از اشکالاتی که وهابیت و غیر آنها بر شیعه می کنند، این حدیث را مطرح می کنند و می گویند: امام شما فرموده که دین نه قسمتش بر تقیه است،یک قسمتش بر غیر تقیه، بنابراین، کتب اربعه شما، نه قسمتش بر تقیه است، یعنی دروغ است، فقط یک قسمتش صحیح است.

جوابش این است که حضرت مقام عمل را می گوید، نه مقام تشریع را، می فرماید در مقام عمل اگر می خواهید دین خود را حفظ کنید، نه قسمتش در تقیه است، یک قسمتش بر غیر تقیه است.

و هناك روایات قد شدّد فیها الإئمّه ع علی التقیه و حثّوا علیها، نذکر منها ما یلی:

۱: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْقِیَامِ لِلْوُلَاهِ فَقَالَ: « قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع التَّقِیَّهُ مِنْ دِینِی وَ دِینِ آبَائِی وَ لَا إِیمَانَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَه» (۱)

۲: عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عُمَرَ الْأَعْجَمِیِّ قَالَ: قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « یَا بَا عُمَرَ إِنَّ تِسْعَهَ أَعْشَارِ الدِّینِ فِی التَّقِیَّهِ وَ لَا دِینَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَه» (۲)

۳: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زَیْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: « یَا زَیْدُ خَالِقُوا النَّاسَ بِأَخْلَاقِهِمْ صَلُّوا فِی مَسَاجِدِهِمْ وَ عُودُوا مَرْضَاهُمْ وَ اشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَکُونُوا الْأَئِمَّهَ وَ الْمُؤَذِّنِینَ فَافْعَلُوا فَإِنَّکُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِکَ قَالُوا هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِیَّهُ- رَحِمَ اللَّهُ جَعْفَراً مَا کَانَ أَحْسَنَ مَا یُؤَدِّبُ أَصْحَابَهُ وَ إِذَا تَرَکْتُمْ ذَلِکَ قَالُوا هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِیَّهُ- فَعَلَ اللَّهُ بِجَعْفَرٍ مَا کَانَ أَسْوَأَ مَا یُؤَدِّبُ أَصْحَابَهُ » (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۰۴، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۲۴ ح۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۰۴، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ح۳، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۴۳۰، من أبواب صلاه الجماعه، ب۷۵ ح۱، ط آل البیت.

بررسی روایات تقیه و نقل کلام فقها ۹۴/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی روایات تقیه و نقل کلام فقها

بحث ما در باره روایاتی است که بالخصوص دلالت بر اجزاء دارد، روایت این باب بر دو قسم بود، یک قسم روایات عامه بود، الآن ما در روایات خاصه هستیم که موردی بحث می کنند، سه روایت در این مورد خواندیم، الآن روایت چهارم و بقیه روایات عامه را می خوانیم:

۴: عَنْ جَعْفَرِ بْنِ الْمُثَنَّى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « يَا إِسْحَاقُ أَ تُصَلِّي مَعَهُمْ فِي الْمَسْجِدِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ صَلِّ مَعَهُمْ فَإِنَّ الْمُصَلِّيَ مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَالشَّاهِرِ سَيْفَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (۱) .

چرا در این روایت قید صف اول آمده، صف اول چه خصوصیتی دارد که سایر صفوف آن را ندارد؟ صف اول نمایان است، یعنی معلوم می شود که شیعه، پشت سر سنی نماز می خواند، چطور نماز خواندن در صف اول را در پشت سر سنی، تشبیه می کند به کسی که با شمشیرش در راه خدا جهاد می کند؟

وجه شبه چیست؟ وجه شبهش این است: همانطور آنکس که در راه خدا شمشیر می کشد و در راه خدا جهاد می نماید، با این کارش شر دشمن را از سر مسلمانان و مومنین کوتاه می کند، اینها هم با این کار شان (نماز خواند پشت سر سنی در صف اول) شر آنها را از سر شیعیان کوتاه می کنند.

اشکال

ممکن است کسی اشکال کند و بگوید این روایت دلالت بر اجزاء ندارد، فقط دلالت دارد که این عمل، کار خوبی است، اجزاء را از کجای روایت ثابت می کنید؟

ص: ۱۴۶

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۸، ص۳۰۱، من أبواب صلاه الجماعه، ب۵، ح۷، ط آل البيت.

جواب

در جواب عرض می کنیم که اینها اطلاق مقامی دارند، اطلاق مقامی این است که اگر واقعاً نیاز و احتیاج به اعاده و قضا داشت، حتما حضرت بیان می کرد، سکوت حضرت در اینجا حاکی از اجزاء است، همان گونه که توجه دارید، اطلاق بر سه قسم است، یکی از مصادیق اطلاق، اطلاق مقامی است، شیخ انصاری به این اطلاق در مبحث قطع تصریح نموده، آنجا که فرموده قصد وجه و تمییز واجب نیست، اطلاق مقامی این است: چیزی که مردم به آن توجه ندارند اگر چنانچه واجب باشد،

باید آن را بیان کند و برای مردم بگوید، اینجا نیز چنین است، یعنی اگر اعاده و قضا داشت، حتما امام ع بیان می فرمود، از اینکه بیان نفرموده، می فهمیم که اعاده و قضا ندارد.

۵: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « مَنْ صَلَّى مَعَهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ كَانَ كَمَنْ صَلَّى خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ص» (۱) .

وجه شبه، ثواب بیشتر است.

۶: روی الصدوق مرسلاً، قَالَ وَ قَالَ الصَّادِقُ ع: « إِذَا صَلَّيْتَ مَعَهُمْ غُفِرَ لَكَ بِعَدَدِ مَنْ خَالَفَكَ » (۲) .

ما همه این روایات را از طریق اطلاق مقامی معنی می کنیم:

و إنّ التأكيد الأئمه ع على التقيه بشكل يستشمّ منه المغالات – به نظر می رسد که امام ع غلو می کند – و لا غلواً واقعاً) يدلّ بالملازمه العرفيه على أن الشارع رخّص لمن ابتلى بالتقيه ترخيصاً فى مجال التكليف و تحليل الحرام له- در دو مقام، هم در مقام تکلیف و هم در مقام وضع، در مقام تکلیف شرب نبیذ است- كشرب ا لنبيذ و الإفطار فى شهر رمضان- امام صادق ع در زمان منصور عباسی، آخر ماه رمضان افطار کرد، فرمود یک روزه افطار کردن،بهتر است از اینکه گردنم را بزنند- و فى مجال الوضع ؤ أنّه يقبل العمل المأتى به على وفق التقيه.

ص: ۱۴۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۰، من أبواب صلاه الجماعه، ب۵، ح۴، ط آل البیت.

۲- وسائل شالیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص۲۹۹، من أبواب صلاه الجماعه، ب۵ ح۲، ط آل البیت.

فعندئـذ يصـبح القول بوجوب الإعاده و القضاء عنـد ارتفاع التقيه شـيئاً غير منسـجم مع هذه الروايات المتنوعه الحاثّه على التقيه، اينكـه بگـوييم مـادامى كه تقيه هست، عمـل هست، بعـد از رفـع تقيه عمـل را اگر در وقت است اعـاده و در خـارج وقت قضـا كن،اين سـخن، بـا اين روايات حاثّه قابل جمع نيست. البته محال نيست، يعنى اگر امام صادق ع مى فرمود كه بعـد از رفع تقيه، عمل را قضا كنيد، ما حرف نداشتيم، اما چون نفرموده است، فلذا ما نمى توانيم از اين روايت صرف نظر كنيم.

و إن شـئت قلت: إنّ الإجزاء هو مقتضـى الإطلاق المقامى حيث إنّ الإعاده أو القضاء بعـد سـماع هذه التأكيدات على المشاركه فى عباداتهم، تكون أمراً مغفولاً عنه، فلو كان التدارك أمراً لازماً لزم التنبيه عليه.

و الإجزاء هو المفهوم من كلمات أصحابنا نذكر منها ما يلى:

۱: يقول العلامه: و لا يجزى الغسل عن المسح إلّا عند التقيه (۱) .

۲: و يقول المحقق الثانى فى شرحه على هذا الموضع: و لا تجب الإعاده بزوالها (التقيه) قولاً واحداً فيما أظنّه» (۲)

۲: و قـال السـيد العـاملى فى شـرحه على القواعـد: إذا فعـل فعلًا على وجه التقيه من العبادات أو المعاملات فهو صـحيح مجز بلا خلاف، و هـل تجب عليه الإعـاده لو تمكن من الإتيان بالعباده قبل خروجه وقتها على وجهها (على وجهها، قيـد اعاده است) أو لا؟ فنقل أولاً التفصـيل الآتى من المحقق الثانى ثم قال: و نقل عن بعض أصـحابنا القول بعـدم الإعاده مطلقاً نظراً إلى كون الآتى ((المـأتى به) شـرعياً، ثمّ نقل أنّه ردّ بأنّ الإذن فى التقيه من جهه الإطلاق لا يقتضـى أزيـد من إطهار الموافقه مع الحاجه، ثمّ أمر بالتأمل (۳) .

ص: ۱۴۸

۱- جامع المقاصد، محقق ثانى، ج ۱، ص ۲۲۲.

۲- جامع المقاصد، محقق ثانى، ج ۱، ص ۲۲۲.

۳- مفتاح الكرامه، سيد جواد عاملى، ج ۱، ص ۴۳۶.

فقط می گوید موافقت کن، اما اینکه مجزی است یا نه؟ می گوید دلالت ندارد، سپس امر به تامل کرده، معلوم می شود که این حرف اخیر در نظر او ضعیف است.

محقق ثانی دوتا فتوا دارد، فتوای اولش این بود که اعاده لازم نیست، یک تفصیلی دارد که بیان خواهیم کرد.

پس ما از سه نفر اجزاء را نقل کردیم، یکی علامه حلی، دیگری جامع المقاصد، سومی هم سید جواد عاملی در مفتاح الکرامه، که حرف بعضی از اصحاب رد کرد و گفت: فتأمل، یعنی این حرف صحیح نیست.

بیان دوم استاد سبحانی

ولی من در بیان اول گفتم که این روایات به حسب اطلاق مقامی دلالت بر اجزاء می کند، چیزی که مغفول عنه است، اگر چنانچه واجب باشد، باید آن را شارع بیان کند و برای مردم بگوید، اعاده و قضا مغفول عنه است، اگر واجب باشد،باید شرع مقدس بیان کند و از این که بیان نکرده، معلوم می شود که همان عمل تقیه ای مجزی است فلذا اعاده و قضا ندارد.

من این بیان دوم را از مرحوم آیت الله بروجردی در مبحث اجزاء شنیدم و آن این است من که نماز را پشت سر این آدم (سنی) خواندم، آیا عنوان صلات بر این منطبق است یا نه؟ قطعاً عنوان صلات منطبق است، اگر عنوان صلات بر این منطبق است، اجماع داریم که بر انسان در یک شبانه روز، فقط یک نماز ظهر واجب است و من هم آن را خواندم فلذا چرا من دوباه بخوانم؟!

أقول: و نعم ما أمر بالتأمل، فإنّ المأموربه هو عنوان الصلاه المشتمله علی الطهاره، فإذا تعذر المعسور و أ تی المیسور، بأمر الشارع، ینطبق علی المأتی به عنوان الصلاه و یکون مصداقاً لها و مأمورا به بالأمر بها، و عندئذ یسقط الأمر قطعاً و قد انعقد الإجماع علی أنّه لیس علی المکلّف إلّا صلاه واحده لا صلاتان.

ص: ۱۴۹

و قد أوضحنا حال ذلک الوجه فی محاضراتنا الأصولیه.

دیدگاه محقق بجنوردی

مرحوم بجنوردی می فرماید روایات ما امر به تقیه کرده، تقیه دو معنی دارد، یک معنای مصدری دارد و یک معنای اسم مصدری، معنای مصدریش یعنی تقیه کردن، بین ما و بین آنها یکنوع تقیه ای را ایجاد کنیم، یعنی بپرهیزیم از مخالفت، یک معنای اسم مصدری دارد، یعنی «ما یتّقی به» ما یتقی به همان نمازی است که ما می خوانیم، بنابراین، روایاتی که دلالت بر تقیه می کند، اگر تقیه به معنای اتقاء باشد، دلالت بر اجزاء ندارد، چرا؟ چون این می گوید شما اتقا کنید، یعنی با آنها مخالفت نکنید، بله! اگر تقیه به معنای اسم مصدری، یعنی به معنای «ما یتقی به» که نماز یا روزه یا چیز دیگر باشد، دلالت بر ا جزاء دارد.

یلاحظ علیه: این فرمایش محقق بجنوردی، یکنوع دقت عقلی است و هرگز شاگردان امام صادق ع با شنیدن این روایات، یک چنین احتمالاتی در ذهن شان خطور نمی کند و نمی آید که گاهی تقیه به معنای اتقاء است و دلالت بر اجزاء ندارد و گاهی تقیه به معنای «ما یتقی به»، که دلالت بر اجزاء دارد. یعنی بین این دوتا فرق نمی گذارند.

فإن قلت: إنّ فی دلاله بعض الروایات علی الإجزاء إشکالاً، و ذلک لأنّ لفظ التقیه یطلق و یراد به أحد معنیین:

الأول: الإتّقاء بالمعنین المصدری، فیکون الإتّقاء من الدین واجباً، وعلیهذا فیکون قوله ع: « لَا دِینَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَهُ » (۱) . أی لا دین لمن ترک الإتّقاء و ألقی بنفسه فی الهلکه.

ص: ۱۵۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۶، ص۲۱۵، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۵، ح۳، ط آل البیت.

الثانی: ما یتّقی به، و إن شئت قلت: الوقایه، و هو العمل الموافق لهم المخالف للحق.

و دلاله الروایات علی الإجزاء مبتیّه علی أنّ المراد من التقیه ما یتّقی به لا نفس الإتّقاء بالمعنی المصدری (1) .

ما کراراً گفته ایم،بسیاری از این دقت هایی که در روایات می کنند، دقت های عرفی نیست،بلکه شبیه به دقت های فلسفی مدرسه ای می باشد و حال آنکه روایت ما برای عرف مردم القاء شده اند.

قلت: بأنّه لا فرق بین المعنیین فی الدلاله علی الإجزاء، نفترض أنّ المراد هو الإتّقاء بالمعنی المصدری، فإنّ الحثّ علیه و الدعوه إلیه و التندید (تندید، به معنای مذمت کردن است - بمن أعرض عنه یلازم عرفاً الدعوه إلی ما یتّقی به، و هو یلازم کون العمل ممضی عند الداعی بل یعدّ من المتناقض فی القول عند العرف إذا حثّ علی العمل و أکّد علیه، و مع الوصف ردّه ولم یقبله عند الامتثال.

إلی هنا ظهرت صحه الاستدلال بالروایات علی الإجزاء مطلقاً، إعاده کانت أو قضاء.

تفصیل للمحقق الثانی

این تفصیل مال محقق ثانی است، ایشان دوتا فتوا داشت، فتوای اولش این بود که «فیما أظنّه» مخالفی نداریم. ولی در کتاب دیگرش، یعنی رساله ای که در باره تقیه نوشته است، فتوای دیگر دارد، در جامع المقاصد مطلقاً مجزی می داند، ولی در رساله ای که در باره تقیه نوشته،مجزی نمی داند،بلکه قائل به تفصیل است و می گوید در جاهایی که بالخصوص روایت داریم، مجزی است و من در آنجا قائل به اجزاء می باشم، چون دلیل بالخصوص دارد، اما در مواردی که روایت نداریم، مثلاً فرض کنید قبله آنها به کعبه نیست و من باید در مسجد آنها نماز بخوانم و حال آنکه می دانم قبله آنها به کعبه نیست، آیا در اینجا مجزی است یا نه؟ می گوید اینجا دلیل بر اجزاء نداریم، در جای مجزی است که دلیل بالخصوص داشته باشیم مثل صلات پشت سر آنها، یا مثل مسح علی الخفّین و غسل علی الرجلین. اما جاهایی که اصلاً روایت نداریم، نمی توانیم بگوییم مجزی است.

۱- القواعد الفقهیه، محقق بجنوردی، ج۵، ص۴۹.

آقایان اهل سنت توالی بین ایجاب و قبول را شرط نمی دانند، مثلاً هنگام صبح ایجاب را انشاء می کنند و می گویند: أنکحت المرأه المعلومه ...،» هنگام غروب قبول را می گویند و حال آنکه از نظر فقه شیعه، توالی عرفی شرط است، حال اگر من دچار چنین عقد تقیه ای شدم، ایشان (محقق ثانی) می گوید دلیل بر اجزاء نداریم و لذا نمی توانیم بگوییم مجزی است.

هچنین در مسائل حج، مثلاً علمای شیعه می گویند، موقع طواف، هنگامی که محاذی حجر هستی، باید نیت کنی، و حال آنکه اهل سنت اجازه نمی دهند، یعنی آنچنان فشار می آورند که انسان نمی تواند اول حجر نیت کند، حال اگر من ناچار شدم و مثل آنها طواف کردم، یعنی نتوانستم اول حجر نیت کنم یا نیتم قبلاً بوده، ایشان (محقق ثانی) این دلیل بر اجزاء نیست و نمی توانیم بگوییم مجزی است.

ثمّ إنّ المحقق الثانی (قدس سرّه) قد أفتی بکفایه العمل المأتی به تقیه عن الإعاده حیث قال: و لا تجب الإعاده بزوالها قولاً واحداً فیما أظنّه».

و مع ذلک فقد اختار فی رسالته حول التقیه، التفصیل الآتی، فقال: فما ورد فیه نصّ بخصوصه إذا فعل علی هذا الوجه المأذون فیه کان صحیحاً مجزیاً، سواء کان للمکلّف مندوحه عن فعله کذلک- مثلاً نمازش را در منزل بخواند نه در مسجد آنها - أم لم یکن، التفاتاً إلی أنّ الشارع أقام ذلک الفعل مقام المأموربه حین التقیه، فکان الإتیان به امتثالاً فیقتضی الإجزاء، و علی هذا فلا تجب الإعاده و لو تمکن منها علی غیر وجه التقیه قبل خروج الوقت، و لا أعلم فی ذلک خلافاً بین الأصحاب.

و ما لم یرد فیه نصّ بخصوصه کفعل الصلاه إلی غیر القبله (مثلاـ صلات دایره ای) و بالوضوء بالنبیذ و مع الإخلال بالموالاه بحیث یجفّ البلل کما یراه بعض العامّه- بین اعضای وضو آنچنان فاصله می اندازند،که دست شان خشک می شود و آن را کافی می دانند- و نکاح الحلیله مع تخلّل الفاصل بین الإیجاب و القبول، فإنّ المکلّف یجب علیه (إذا اقتضت الضروره) موافقه أهل الخلاف فیه إظهار الموافقه لهم، کما فی المقارنه بالنیه الأول الحجر فی الطواف مع محاذات أوّل جزء من مقادیم بدنه له، و مع التعذر: فإن کان له مندوحه عن ذلک الفعل لم یجب الإتیان به و إلّا أتی مجزیاً،ثمّ إن أمکن الإعاده فی الوقت — بعد الإتیان به وفق التقیه وجب الخ» .

ص: ۱۵۲

ایشان فرق نهاده بین جایی که منصوص باشد و بین جایی که منصوص نیست.

بررسی روایات تقیه ۹۴/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی روایات تقیه

سخن در باره عمل تقیه ای است، روایاتی که دلالت بر اجزاء داشتند بر دو دسته بودند، روایات عامه و روایات خاصه، یعنی یک دسته روایاتی بودند که موردی نبودند فلذا به آنها روایات عامه می گفتیم، دسته دیگر روایاتی بود که در موردی وارد شده بودند،از این رو به آنها روایات خاصه می گفتیم، آنگاه کلمات علما را نقل کردیم و گفتیم محقق ثانی در دو کتاب خود، دو قول دارد، در جامع المقاصد قائل به اجزاء است مطلقاً، اما در رساله ای که در باره تقیه نوشته،قائل به تفصیل شده و گفته در منصوص من قائل به اجزاء هستم، اما در غیر منصوص قائل به اجزا نمی باشم و در این زمینه مثالهایی را هم بیان کردند.

جواب از تفصیل محقق ثانی

جواب از تفصیل ایشان این است که اختصاص اجزاء را در مورد نص، بر خلاف سلیقه و گفتار فقهاست، وقتی که ما روایات عامه و خاصه را خواندیم، از مجموع آنها استفاده می شود که شرع مقدس در اینجا از قاعده:« بعثت بالشرعیه السهله السمحه» استفاده کرده اند فلذا ما نمی توانیم بین منصوص و غیر منصوص فرق قائل بشویم یا همه را رد کنید یا همه را قبول کنید، فرق نهادن بین منصوص و غیر منصوص بر خلاف مشی علماست که می گویند مورد مخصّص نیست.

البته ممکن است محقق ثانی بفرماید که اصل عدم اجزاء است،«فخرج مورد النص» ولی این قاعده اولیه است، اما با توجه با روایات عامه و روایات خاصه نمی توانیم بگوییم که مورد مخصّص نیست، فلذا این آن اصلی که ایشان تاسیس می کند، در اینجا فایده ندارد.

ص: ۱۵۳

الروایات المعارضه

اینک وارد می شویم به ادله کسانی که قائل به عدم اجزا می باشند، قبل از وارد شدن به ادله آنها، طرح یک سوال لازم است و آن اینکه آیا کسانی که قائل به عدم اجزا هستند آیا در جایی قائل به عدم اجزا هستند که مندوحه ای در کار نباشد،یا در صورت وجود مندوحه هم قائل به اجزا می باشند؟

یک موقع من هم می توانم در مسجد نماز بخوانم و هم در خانه، در اینجا می گویند مندوحه است، فلذا من الزامی ندارم که حتماً در مسجد بخوانم، ولی گاهی در جایی زندگی می کنم که راه دیگری جز اینکه همراه آنها نماز بخوانم ندارم،آیا قائل

به عـدم اجزا هردو مورد را می گوینـد یا فقط موردی را می گوینـد که منـدوحه باشد فلذا ملزم نیست که خودش را وارد تقیه بکند؟ در عبارات اینها چیزی نیست که مسأله را روشن کند.

اگر اینها مطلقاً بگویند مجزی نیست چه مندوحه باشد و چه مندوحه نباشد، این سـخن خیلی بعید است، چون کسی که یکسال مبتلاـ به تقیه است و بعـد از رفع تقیه اگر دوباره همه اعمالش را از سـر بخوانـد،خیلی کار مشـکلی است و از آن عسـر و حرج لازم می آید، شـما روایاتی که من الآن می خوانم را در نظر بگیرید، بسـیاری از آنها ناظر به حکم واقعی است، یعنی نسـبت به حکم واقعی،این نماز، نماز مهمی نیست، اما نسـبت به حکم ظاهری (که ما به دنبال آن هستیم) نیستند. آقایانی که استدلال می کنند ظاهراً بین حکم ظاهری و حکم واقعی یکنوع خلط کرده اند، علاوه براین،سند بعضی از این روایت هم ضعیف است.

ص: ۱۵۴

روایات

قد وردت روایات حول الصلاه خلف المخالف یستظهر منها عدم الإجزاء، و هی علی قسمین:

الأوّل: ما یدل علی عدم جواز الإقتداء وضعاً و بطلان الصلاه نظیر:

۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِیدِ بْنِ عُقْدَهَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی الْحَازِمِیِّ «۳» عَنِ (الْحُسَیْنِ بْنِ الْحَسَنِ) «۴» عَنْ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عَلِیٍّ الْمُرَافِقِی و عُمَرَ بْنِ الرَّبِیعِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع فِی حَدِیثٍ: « أَنَّهُ سَأَلَ عَنِ الْإِمَامِ إِنْ لَمْ أَکُنْ أَثِقُ بِهِ أُصَلِّی خَلْفَهُ وَ أَقْرَأُ قَالَ لَا، صَلِّ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ قِیلَ لَهُ أَ فَأُصَلِّی خَلْفَهُ وَ أَجْعَلُهَا تَطَوُّعاً قَالَ لَوْ قُبِلَ التَّطَوُّعُ لَقُبِلَتِ الْفَرِیضَهُ وَ لَکِنِ اجْعَلْهَا سُبْحَهً » (۱)

اگر تطوع مورد قبول باشد، فریضه به طریق اولی مورد قبول خواهد بود.

فرق تطوع با سبحه

سوال من این است که در این حدیث هم کلمه تطوع آمده: « لَوْ قُبِلَ التَّطَوُّعُ لَقُبِلَتِ الْفَرِیضَهُ» و هم کلمه سبحه «وَ لَکِنِ اجْعَلْهَا سُبْحَهً »، فرق تطوع با سبحه چیست؟

تطوع مربوط به نوافل فریضه است، اما «سبحه» یکنوع ذکر است که انسان با خدای خودش می کند. سبحه ذکر خداست ولذا حضرت می فرماید نماز نمی شود، اما سبحه اشکالی ندارد.

این روایت راجع به فاسق است نه مربوط به مخالف، ولذا به درد استدلال در ما نحن فیه نمی خورد. اولیتی که در این روایت آمده به این معنی است که چون در مستحب یکنوع سعه است، به این معنی که انسان در خواندن و نخواندنش مخیر است، اما در واجب و فریضه یکنوع ضیق است، در جایی که در آن سعه است، یعنی بخوانی یا نخوانی فرقی نمی کند اگر او را قبول کند، به طریق اولی ضیق را (که همان فریضه باشد) قبول می کند. به بیان دیگر جایی که اسلام در آنجا قائل به تساهل است، آنجا اگر قبول نشود، به طریق اولی در جایی که قائل به تساهل نیست قبول می شود.

ص: ۱۵۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۳، من أبواب صلاه الجماعه، ب۶ ح۵، ط آل البیت.

۲: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی (استاد کلینی) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُبَیْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَهَ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الصَّلَاهِ خَلْفَ الْمُخَالِفِینَ- فَقَالَ مَا هُمْ عِنْدِی إِلَّا بِمَنْزِلَهِ الْجُدُر » (۱) . یعنی حکم اقتدا به آنها، حکم اقتدا به دیوار را دارد که هیچ اثری ندارد، جدر،جمع جدار می باشد که به معنای دیوار است.

اقول: أما الروایه الأولی، فالسند غیر نقیّ لوقوع أحمد بن محمد بن یحیی الخازنی فی السند و هو مجهول،، کما أنّ الحسن بن الحسین الوارد فی السند مشترک بین الثقه و غیرها.

و أمّا الروایه الثانیه – سندش صحیح است – فهی ناظره إلی الحکم الأولی، فلا تنافی ما دلّ علی الصحه بالعنوان الثانوی.

الثانی: ما یدلّ علی المتابعه فی القیام و القعود و الأذکار من غیر أن ینوبها صلاه نظیر:

۳: عَنْ نَاصِحٍ الْمُؤَذِّنِ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّی أُصَلِّی فِی الْبَیْتِ وَ أَخْرُجُ إِلَیْهِمْ قَالَ اجْعَلْهَا نَافِلَهً وَ لَا تُکَبِّرْ مَعَهُمْ فَتَدْخُلَ مَعَهُمْ فِی الصَّلَاهِ فَإِنَّ مِفْتَاحَ الصَّلَاهِ التَّکْبِیرُ » (۲)

یعنی نماز تو، نماز صوری باشد، آنها خیال می کنند که شما همراه شان نماز می خوانی و حال آنکه شما شخصاً نماز می خوانی.

۴: عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَهَ عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قُلْتُ إِنِّی أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ وَ قَدْ صَلَّیْتُ فَأُصَلِّی مَعَهُمْ فَلَا أَحْتَسِبُ بِتِلْکَ الصَّلَاهِ قَالَ لَا بَأْسَ وَ أَمَّا أَنَا فَأُصَلِّی مَعَهُمْ وَ أُرِیهِمْ أَنِّی أَسْجُدُ وَ مَا أَسْجُد» (۳)

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۶، من أبواب صلاه الجماعه، ب۳۳ ح ۱۰، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۴، من أبواب صلاه الجماعه، ب۶ ح۷، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۴، من أبواب صلاه الجماعه، ب۶ ح۸، ط آل البیت.

می گویند قاسم بن عروه توثیق نشده، بله؛ شیخ مفید در مسائل صاغانیه توثیق کرده است، ولی این روایت در شأن امام صادق ع نیست.

اولاً؛ قاسم بن عروه توثیق نشده است. ثانیاً؛ مضمون روایت در شأن امام ع نیست، علاوه بر اینها، این روایت ناظر به حکم واقعی است.

و فی السند القاسم بن عروه، و قد ورد فی رجال النجاشی و فی فهرست الشیخ و لم یوثق.

نعم صرّح المفید فی کتاب المسائل الصاغانیه بوثاقته، ولکن المضمون لا یناسب مقام الإمام ع.

أضف إلی ذلک: أنّ عدم الاحتساب بعد إتیان الصلاه لا یدلّ علی عدم الصحّه ابتداءً.

این حرف بسیار خوبی است، حضرت که قبلاً نماز می خواند، نماز دوم را نماز حساب نمی کند، ما نیز چنین می کنیم، یعنی اگر قبلاً در خانه خود نماز خوانده‌یم، نماز دوم را با آنها حساب نمی کنیم،ولی بحث ما در کجاست؟ در جایی که اصلاً نماز نخوانده باشیم،روایت حضرت در جایی است که قبلاً نماز خوانده باشیم، وقتی انسان قبلاً نماز خوانده باشد، دیگر بیش از یک نماز هم بر او، واجب نیست.

۵:وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ أَبِی عَلِیِّ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع إِنَّ مَوَالِیَکَ قَدِ اخْتَلَفُوا فَأُصَلِّی خَلْفَهُمْ جَمِیعاً فَقَالَ لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِینِهِ» (۱)

این روایت هم خوب است، منتها ناظر به حکم واقعی است، یعنی واقعاً وظیفه این است که انسان، پشت سر کسی نماز بخواند که دینش دین حقیقی باشد و اگر دینش دین حقیقی نیست، نباید پشت سر او نماز بخواند، ولی بحث ما در حکم واقعی ثانوی است نه در حکم واقعی اولی.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص ۳۰۴، من أبواب صلاه الجماعه، ب ۱۰ ح ۲، ط آل البیت.

کسانی که با این روایات استدلال می کنند، باید اول سند ها را ببینند چون بعضی سند ها ضعیف است، بخش دیگر در شأن امام صادق ع نیست، ثالثاً؛ این در جایی است که امام قبلاً نماز را خوانده باشد،و حال آنکه بحث ما در جایی است که قبلاً نماز نخوانده باشد، علاوه بر اینها، این روایات حکم واقعی را می گویند و در حکم واقعی باید امام شیعه امامی باشد، ولی بحث ما در حکم ظاهری است نه در حکم واقعی.

یلاحظ علیه: بمثل ما ما تقدّ»، فإنّ الروایه یمکن أن تکون ناظره إلی الحکم الواقعی الأولی لا بالنسبه إلی العناوین الثانویه و المصالح النوعیه الّتی ربما تکون سبباً لإیجاب التقیه أو استحبابها.

عصاره گیری روایات

اولاً؛ اگر کسی ظاهر این روایات را بگیرد، ظاهر این روایات این است که عمل تقیه ای از بیخ و بن باطل است و اصلاً ارزش ندارد،یعنی این نوع نماز خواندن با کار لهو و لعب یکسان است، آیا می توانیم یک چنین حرفی را بزنیم، اگر این است پس چرا می گویید در آنجا که مندوحه نیست نمازش صحیح است، آیا نمازی که به نظر شما صد درصد باطل است، صحیح و مجزی باشد؟ پس معلوم می شود که صد درصد باطل نیست، بالنسبه إلی الحکم الواقعی باطل است،اما بالنسبه الی الحکم الواقعی الثانوی باطل نیست. فلذا ظاهر این روایات قابل قبول نیست.

پس باید بگوییم این ناظر به حکم واقعی اولی نیست و حال آنکه بحث ما راجع به حکم ظاهری می باشد نه حکم واقعی.

ص: ۱۵۸

ثانیاً؛ آقایان در باب تعادل و تراجیح گفته اند که اگر دو دسته روایات با هم تعارض کردند، روایات اکثر عددا و اصح دلاله را می گیرند، روایاتی که قبلاً خواندیم هم اکثر عدداً بودند و هم اصح دلاله.

ثالثاً؛ شهرت یکی از مرجحات است، طائفه اولی، مشهور است تا این طائفه.

پس ما روایت عصاره گیری کردیم، اولاً روایات را تک تک حلاجی کردیم و گفتیم یا سند شان ضعیف است یا مدلولش شان قابل استناد به معصوم ع نیست یا ناظر به حکم واقعی است.

یک عصاره گیری دیگر من کردم و گفتم: اولاً مضمون این روایات قابل اخذ نیست چون مضمون این رویات می گویند نماز پشت سر آنها،مثل جفتک زدن توی چاله حوض است، آیا می توانیم این حرف را بزنیم؟ نه! ثانیاً؛ آقایان گفته اند عند التعارض اکثر عدداً را بگیرید.

ثالثاً؛ آقایان گفته اند: عند التعارض اشهر را بگیرید و اشهر همان روایات سابقه است.

تا کنون بحث ما در شبهات حکمیه بود،یعنی تقیه در احکام بود، در جلسه آینده بحث ما در تقیه در موضوعات است، فرض کنید حاکم جائر عربستان گفته امروز عرفه است، و حال آنکه از نظر ما عرفه نیست بلکه روز هشتم است. آیا روایات موضوعات را هم می گیرد یا نه؟

بعضی گفته اند روایات آنجا را نمی گیرد. تفصیلش را موکول می کنیم به جلسه آینده.

آیا روایات تقیه، شامل موضوعات هم می شود ۹۴/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا روایات تقیه، شامل موضوعات هم می شود؟

بحث ما در باره تقیه است و گفتیم تقیه در دو مقام است، مقام اول مربوط به احکام است، یعنی تقیه می کنیم در اختلافی که با آنها در احکام شرعیه داریم، این همان بحث های بود که سابقاً خواندیم و روایات متعارض را هم معنی کردیم و گفتیم بر فرض اینکه دلالت داشته باشند، طبقه اول از نظر قواعد فنی و اصولی مقدم بر طائفه دوم است.

ص: ۱۵۹

تقیه در موضوعات

اینک وارد بخش دوم از تقیه می شویم، این بخش راجع به موضوعات است، اختلاف در احکام نداریم، هردوتای ما در احکام یکسان هستیم، ولی در تشخیص موضوع اختلاف داریم، آنها (اهل سنت) می گویند یوم الترویه، عرفه است، یعنی در ماه اختلاف داریم، آنها روز هشتم را نهم ماه حساب کرده اند و حال آ نکه از نظر ما روز هشتم است و ما هم ناچاریم از آ نها

تبعیت کنیم، آیا مجزی است یا نه؟

غالباً آقایان وقتی قلم شان به اینجا می رسد، می لرزند، یعنی به ضرس قاطع نظر نمی دهند و می گویند اصلاً اینجا با آنجا فرق دارد، با دلیل می گویند در اینجا مجزی نیستک

دلیل قائلین به عدم اجزاء

۱: دلیل اول شان این است که مصب روایات گذشته، غیر از مصب موضوع است، روایات گذشته مصب شان در احکام بود و در اینجا اختلاف ما در موضوع است.

بنابراین، اگر ادله اجزاء تقیه، روایات پیشین باشد، روایات پیشین شامل اینجا نیست.

۲: دلیل دوم شان روایتی است که می گویند امام صادق ع در روز عید فطر با منصور افطار کردند، منصور اعلام عید کرده بود، ولی از نظر حضرت صادق ع عید نبوده بلکه آخر ماه رمضان بوده، ولی به نوعی حضور پیدا کردند، منصور شروع به افطار کرد، به حضرت هم گفته که شما هم افطار کنید و حضرت صادق ع هم افطار کرده، وقتی از حضرت سوال کردند که چه شد که افطار کردید؟

در جواب فرمود از اینکه یک روز روزه ام را افطار کنم بهتر از این است که گردنم را بزنند، عرض کردیم که عباسی ها مربوط به مسائل حکومت حساس بودند حتی نسبت به ائمه ع، و می توان گفت بیشترین حساسیت آنها نسبت به ائمه ع در مورد حکومت بوده و الا اگر می دانستند که آنان از مقام حکومت صرف نظر کرده اند، به آن صورت کاری به ائمه نداشتند، پس این حدیث دلیل بر این است که اگر در موضوعات اختلاف پیدا کنیم، مجزی نیست، این دو دلیل دلیل آنهاست که مرفوعه رفاعه است.

ص: ۱۶۰

متن روایت رفاعه

وَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ رِفَاعَهَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « دَخَلْتُ عَلَى أَبِی الْعَبَّاسِ بِالْحِيرَهِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ- مَا تَقُولُ فِی الصِّيَامِ الْيَوْمَ فَقُلْتُ ذَاکَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا فَقَالَ يَا غُلَامُ عَلَيَّ بِالْمَائِدَهِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ اللَّهِ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ- فَكَانَ إِفْطَارِی يَوْماً وَ قَضَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِی وَ لَا يُعْبَدَ اللَّهُ» (۱)

نقد هر دو دلیل

اما دلیل اول که می گویند مصب روایات در احکام است و بحث ما در موضوعات است، ما هم می گوییم حق با شماست که مصب روایات در احکام است نه در موضوعات، اما شما باید یک مسأله را در نظر بگیرید و آن اینکه چرا شرع مقدس تقیه را تشریع کرده؟ هدف از تشریع تقیه صیانت دم و مال است، یعنی تقیه برای حفظ جان و مال است و اگر علت همین است، «و العله تعمّم و تخصّص» اگر در موضوعات تقیه نکنیم به سرنوشت همان چیزی گرفتار می شویم که در احکام تقیه نکنیم مبتلا می شدیم، چطور شد که آقایان در جای دیگر القای خصوصیت می کنند، ولی در اینجا القای خصوصیت نمی کنند؟

البته سخن ما از قبیل قیاس نیست، تنقیح مناط و تخریج مناط هم نیست، ولی یکنوع دلالت عرفی است، «شرّعت التقیه لصیانه الدم» اگر همین است، دیگر فرق نمی کند که تقیه در احکام باشد یا تقیه در موضوعات، تصور نشود که ما قیاس می کنیم، یا تنقیح مناط و تخریج مناط می کنیم، بلکه دلالت عرفی است، یعنی با توجه به روایاتی که می گویند: شرّعت التقیه لصیانه الدم»، اینجا (موضوعات) پای صیانت دم در میان است، یعنی مسأله نفس و نفیس هم در اینجا مطرح است.

ص: ۱۶۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص: ۱۳۲، من أبواب ما یتمسک عنه الصائم، ب۵۷، ح۵، ط آل البیت.

اما استدلال با روایت دوم خیلی استدلال ساقطی است، اولاً؛ این روایت از نظر سند مرسله است، ثانیاً؛ ما در علم اصول در مبحث اجزا، این مسأله را مطرح کردیم و گفته ایم که اجزا در جایی است که انسان یک عملی را انجام داده باشد، اما اگر عملی را انجام نداده باشد، اجزا معنی ندارد، حضرت روزه اش را خورد، وقتی روزه اش را خورد، دیگر چه عملی مجزی باشد، اجزا در جایی است که انسان یک عمل ناقصی را انجام بدهد تا بگوییم نقصش بخاطر تقیه مرتفع است، ولی حضرت عملی را انجام نداده تا بگوییم مجزی است.

بنابراین، استدلال با این حدیث نسبت به این مورد، استدلال غیر صحیح است، در عرفه مجموع اعمال است از احرام گرفته تا نماز وداع یا نماز نساء، ولی در اثنا یک نقصی داریم و آن این است که عرفه ما شده یوم الترویه، این عمل ناقص را انجام می دهیم و در پیشگاه خدا تقدیم می کنیم، خدای رحمان هم قبول می کند اما اگر هیچ عملی را انجام ندهیم، فرض کنید کسی را حبس کنند که اصلاً حجی را انجام ندهد، بعداً آزادش کند، در اینجا اجزا معنی ندارد، چون عملی را انجام نداده تا مجزی باشد.

یلاحظ علی الأول: بأنّ الناظر فی الروایات یقف علی أنّ السرّ للتشتریع التقیه، هو الاتّقاء عن شر من یُتّقی منه، و أنّ الشارع فتح هذا الباب لأجل صیانه النفس و النفیس (نفیس، یعنی مال) عن تعدّی المخالف، فإذا کانت هذه هی الغایه و العله، فلا فرق بین أن یکون الاختلاف فی الفتوی مبدأً للتقیه أو لتطبیق الحکم الشرعی علی الموضوع. فالقول بانصراف الروایات إلی الاختلاف فی الفتوی لا وجه له، بل إطلاق الکلّ یعمّم القسمین.

یلاحظ علی الوجه الثانی: – اولاًـ روایت رفاعه مرسله است و با روایت مرسله نمی شود استدلال کرد – أنّ الإجزاء و عدم الإجزاء یدور حول عمل صادر عن المکلّف و موافق للتقیه، و أمّا إذا لم یکن هناک عمل أصلًا بتاتاً کالإفطار فی شهر رمضان تقیه فهو خارج عن مورد الروایات، غایه ما فی الباب أنّه یجوز الإفطار تکلیفاً بل یجب لحفظ النفس و صیانتها عن القتل، و أمّا الإجزاء فلا موضوع له، و بذلک تقف علی أنّ ما ورد بهذا الموضوع و نقله الحر العاملی فی وسائله لاصله له بالإجزاء و عدمه و قد ورد الأمر بالقضاء فی بعضها دون البعض الآخر.

دیدگاه صاحب جواهر

یقول صاحب الجواهر فی الاختلاف فی الحج ما هذا نصّه: لو قامت البیّنه عند قاضی العامّه و حکم بالهلال علی وجه یکون الترویه عندنا عرفه عندهم، فهل یصحّ للإمامی الوقوف معهم و یجزی، لأنّه من أحکام التقیه و یعسر التکلیف بغیره، أو لا یجزی لعدم ثبوتها (تقیه) فی الموضوع الذی محل هو الفرض منه، کما یؤمی إلیه وجوب القضاء فی حکمهم بالعید فی شهر رمضان الذی دلت علیه النصوص التی منها: ((لأن أفطر یوماً ثم أقضیه أحب إلیّ من أن یضرب عنقی))؟ لم أجد لهم کلاماً فی ذلک، و لا یبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقاً له بالحکم، للحرج، و احتمال مثله فی القضاء، و قد عثرت علی الحکم بذلک منسوباً للعلامه الطباطبائی (بحر العلوم)، و لکن مع ذلک فالاحتیاط لا ینبغی ترکه، و الله العالم» (۱)

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۱۹، ص۳۲.

متن روایت

« أَحْمَدَ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ: « عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ وَ هُوَ بِالْحِيرَهِ فِی زَمَانِ أَبِی الْعَبَّاسِ- إِنِّی دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَ قَدْ شَكَّ النَّاسُ فِی الصَّوْمِ وَ هُوَ وَ اللَّهِ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَ صُمْتَ الْيَوْمَ فَقُلْتُ لَا وَ الْمَائِدَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ قَالَ فَادْنُ فَكُلْ قَالَ فَدَنَوْتُ فَأَكَلْتُ قَالَ وَ قُلْتُ الصَّوْمُ مَعَكَ وَ الْفِطْرُ مَعَكَ فَقَالَ الرَّجُلُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع- تُفْطِرُ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ- فَقَالَ إِی وَ اللَّهِ أُفْطِرُ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ- أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِی» (۱)

و قد أشار(قدس سره) إلی الوجهين الذين استدلّ بهما علی عدم الإجزاء تاره بعدم شمول الروايات الاختلاف فی الموضوع، و أُخری بالروايه اداله علی القضاء إذ أفطر تقيه.

ما از هردو دليل صاحب جواهر جواب داديم، اما دليل اول که می گفتيم مصب روايات احکام است و بحث ما در موضوعات می باشد، ما جواب داديم که القای خصوصيت می کنيم چون ملاک تقيه صيانت نفس و نفيس است و اين دوتا فرق نمی کند که در احکام باشد يا در موضوعات.

اما دليل دوم ايشان را هم (که روايت باشد) جواب داديم و گفتيم اجزاء در جايی است که انسان يک عملی را انجام داده باشد هر چند به صورت ناقص. اما در جايی که اصلاً عملی را انجام نداده است، اجزاء معنی ندارد.

ص: ۱۶۴

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۰، ص: ۱۳۲، من أبواب ما يتمسک عنه الصائم، ب۵۷ ح۴، ط آل البيت.

استدلال السید الأستاذ علی الإجزاء فی الحج

حضرت در باره اجزاء در این مورد، یک بیان خوبی دارد و آن این است که بعد از پیغمبر اکرم ص در حدود پنج سال حکومت دست امیر المومنین علی ع بود، شش ماه در دست امام حسن مجتبی ع، بعد از آن دو بزرگوار، حکومت یا در دست بنی امیه بود یا در دست بین عباس، از زمان حضرت علی ع تا دوران غیبت ولی عصر عجّل الله فرجه الشریف محال است که اختلافی در ماه نباشد، در این دوران ائمه ما ع و به تبع شان شیعیان با اینها حج کردند، در کتب فقهیه ما حتی یک سوال هم در این مورد نیست که اگر هلال نزد آنها ثابت شد و در نزد ما ثابت نشده چه کنیم؟ حتی یک سوال هم در این مورد نیست، نسبت به ماه رمضان است،اما نسبت به حج حتی یک سوال هم نداریم و بعید است که در این مدت،هیچ نوع اختلافی در رؤیت هلال نباشد، ولی در عین حال ائمه معصومین ع و به تبع شان شیعیان با آنها حج کرده اند،این نشان می دهد که عمل مجزی است.

و لسیدنا الأستاذ (قدس سرّه) فی المقام کلام نذکره حسب ما فی مذکّراتی – یاد داشت، عرب به یاد داشت می گویند مذکّر، به کسر کاف: قال: بعد التمسّک بإطلاق الأدله و أنّ کلا النوعین من الشروط ملغیان فی حریم التقیه.

الحقّ هو اجزاء العمل علی وفق حکم القاضی إذا لم یعلم خلافه- یعنی در صورتی که علم به خلاف نداشته باشیم –، و ذلک لأنّه لم تقم دوله الحقّ بعد رحیل الرسول ص إلّا أیّاماً قلائل فی زمن الوصی ع و بعد استشهاده والصلح المفروض (صلح تحمیلی) علی الحسن المجتبی ع صار قضاتهم مصادر الحکم فی عامه البلاد، و أخصّ الذکر الحرمین الشریفین، فکانوا هم المعنیّون (متعین بودند) فی تعیین أوقات الصلوات و الحج، و کان ائمه أهل البیت ع و شیعتهم یحجّون معهم فی أغلب السنین دون أن یتخلّفوا عنهم فی المواقیت و المشاهد و المناسک.

ص: ۱۶۵

و قد دار هذا الأمر قرابه ۲۵۰ سنه فلم یرد فی روایه من الروایات و لا فی تاریخ حیاه ائمه أهل بیت ع أیّ سؤال طرح لهم فی هذا الموضوع مع کثره الابتلاء، و إدّعاه أنّه لم یکن أی اختلاف فی رؤیه الهلال عبر(به سکون باء، عنی طول) هذه السنین بعید جدّاً.

حضرت امام خمینی (ره) مسأله مقید کرده به عدم علم به خلاف، اما اگر علم به خلاف داشته باشیم، آنجا را نگفت که مجزی است یا مجزی نیست، ولی ما حتی بالاتر را می گوییم، یعنی حتی مع العلم به خلاف هم مجزی است، البته این را حضرت آیت الله زنجانی حفظه الله تبارك و تعالی فرموده،یعنی ایشان می فرماید حتی مع العلم به خلاف هم مجزی است. چرا؟ چون بعید است که در این مدت (مدت ۲۵۰ سال) علم به خلاف نباشد.

إنّ بعض الأعاظم أفتی بالإجزاء مع العلم بالخلاف، قائلًا: بأنّه لا یمکن عدم وجود العلم بالخلاف عبر ۲۵۰ عاماً، و مع ذلك لم یرد فی روایه و لا تاریخ أنّهم احتاطوا بالجمع بین الوقوفین.

آیا روایات تقیه، شامل موضوعات هم می شود ۹۴/۰۸/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا روایات تقیه، شامل موضوعات هم می شود؟

در جلسه گذشته کلامی را از حضرت امام خمینی (ره) نقل کردیم که ایشان فرمودند در این دویست و پنجاه سال ائمه اهل بیت ع حج کرده اند و هیچگاه دیده نشده که مخالفتی کنند و فرمودند بعید است که در این مدت طولانی (۲۵۰سال) اختلافی در رؤیت هلال نباشد.

توضیح کلام حضرت امام خمینی (ره)

ص: ۱۶۶

من دو روایت آورده ام که این دو روایت، دلیل بر این است که در زمان ائمه اهل بیت ع اختلاف در رؤیت هلال بوده، هم در عید فطر و هم در عید اضحی، این دو روایت را به این منظور می خوانیم که خیال نشود که در زمان ائمه اهل بیت ع اختلاف در رؤیت وجود نداشته، بلکه اختلاف مطرح بوده و در عین حال دیده نشده که ائمه اهل بیت ع و شیعیانش با آنها مخالفت کنند یا شیعیانش را به مخالفت و احتیاط امر کنند.

فإن قلت: ما الدیل علی وجود الاختلاف فی الفطر و الأضحی؟

قلت: یدلّ علی وجود الاختلاف بین أئمّه أهل البیت ع ومصادر الحکم الحدیثان التالیان:

۱: وَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ رِفَاعَهَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « دَخَلْتُ عَلَی أَبِی الْعَبَّاسِ بِالْحِیرَهِ –حیره، همان کوفه است که حضرت را از مدینه به آنجا تبعید کرده بودند – فَقَالَ یَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ– مَا تَقُولُ فِی الصِّیَامِ الْیَوْمَ فَقُلْتُ ذَاكَ إِلَی الْإِمَامِ إِنْ صُمْتَ صُمْنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتَ أَفْطَرْنَا فَقَالَ یَا غُلَامُ عَلَیَّ بِالْمَائِدَهِ فَأَکَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ اللَّهِ

أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ- فَكَانَ إِفْطَارِی یَوْماً وَ قَضَاؤُهُ أَیْسَرَ عَلَیَّ مِنْ أَنْ یُضْرَبَ عُنُقِی وَ لَا یُعْبَدَ اللَّه» (۱)

و من البعید أن یکون الخلاف منحصراً بسنه واحده و مختصّاً بیوم الفطر و یؤیّد وجود الاختلاف الروایه التالیه.

ص: ۱۶۷

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۰، ص: ۱۳۲، من أبواب ما یتمسک عنه الصائم، ب۵۷ ح۵، ط آل البیت.

۲: عَنِ الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ أَبِی الْجَارُودِ (زیاد بن منذر العبدی) قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع إِنَّا شَكَكْنَا سَنَهً فِی عَامٍ مِنْ تِلْكَ الْأَعْوَامِ فِی الْأَضْحَى- فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَى أَبِی جَعْفَرٍ ع- وَ كَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا يُضَحِّی- آن روز را عید گرفته بودند- فَقَالَ الْفِطْرُ يَوْمُ يُفْطِرُ النَّاسُ وَ الْأَضْحَى يَوْمُ يُضَحِّی النَّاسُ وَ الصَّوْمُ يَوْمُ يَصُومُ النَّاسُ» (۱)

من این دو روایت را به این منظور خواندم که فرمایش امام خمینی (ره) فرمایش کاملی است، بعید است که در این دویست و پنجاه سال، اختلافی در عید فطر یا عید اضحی و قربان نباشد و در عین حال در مجموع روایات، ما روایتی نداریم که از ائمه ع سوال کنند که در اختلاف ایام چه کار کنیم و حضرت هم یا امر به مخالفت یا امر به احتیاط نماید، یک چنین چیزی نداریم، معلوم می شود که آنها با مردم عید می کردند.

الاستدلال علی الإجزاء بروایتین:

بخش اول روایات تمام شد، بخش اول این بود که در زمان ائمه اهل بیت ع هم اختلاف بوده، الآن وارد بخش دوم می شویم و می خواهیم در این بخش، با برخی از روایات استفاده اجزاء کنیم، یعنی علاوه بر روایاتی که خواندیم، دو روایت دیگر را هم می خوانیم که از این دوتا هم استفاده اجزا می شود

۱: یکی همان روایت زیاد بن منذر بود که الآن خواندیم، یعنی ما می خواهیم از این روایت اخیر دوتا کار بکشیم، یک کار کشیدیم که عبارت بود از: وجود الاختلاف فی زمن الأئمه ع، در رؤیت هلال. الآن می خواهیم کار دیگر بکشیم، یعنی می خواهیم اجزاء را از آ ن استفاده کنیم.

ص: ۱۶۸

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۰، ص: ۱۳۳، من أبواب ما یتمسک عنه الصائم، ب۵۷ ح۷، ط آل البیت.

روایت این بود: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع إِنَّا شَـكَكْنَا سَنَةً فِی عَامٍ مِنْ تِلْکَ الْأَعْوَامِ فِی الْأَضْحَی- فَلَمَّا دَخَلْتُ عَلَی أَبِی جَعْفَرٍ ع- وَ کَانَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا یُضَحِّی- آن روز را عیـد گرفته بودنـد- فَقَالَ الْفِطْرُ یَوْمُ یُفْطِرُ النَّاسُ وَ الْأَضْحَی یَوْمُ یُضَحِّی النَّاسُ وَ الصَّوْمُ یَوْمُ یَصُومُ النَّاسُ».

یعنی تنزیلا عید است چون ممکن است عید واقعی نباشد، مانند الطواف فی البیت صلاه یا «الْفُقَّاعُ خَمْرٌ اسْتَصْغَرَهُ النَّاسُ» (۱)

این از قبیـل تنزیـل است، حضـرات ع آنچه را که مصـادر الحکم در زمـان آنهـا حکم می کردنـد، پـذیرفته انـد، این دلالـت بر اجزاست، چون تنزیل اثر می خواهد و الا تنزیل لغو می شود.

هـذه الروایه (روایت زیاد بن منذر) کأنّه جواب عن سؤال الراوی عن یوم الشک بقرینه ما ذکره فی صدر الروایه حیث قال: « إِنَّا شَکَکْنَا سَنَةً فِی عَامٍ مِنْ تِلْکَ الْأَعْوَامِ » فوافاه الجواب بالتنزیل و أنّ الیوم الذی یفطر الناس أو یضحوا فهو بمنزله الفطر و الأضحی الواقعیین و یترتّب علیهما آثار الواقع نظیر قوله: «التراب أحـد الطهورین» أو قوله: «الطواف فی البیت صـلاه»، و للروایه علی فرض صحّه الاحتجاج حکومه علی موضوع الأدلّه الواقعیه و أنّ الأضحی أو الفطر، أعمّ من الواقعی و ما علیه الناس.

معلوم می شود که اضحی در نظر شرع دو جور است، یا اضحای واقعی، و یا اضحای تنزیلی.

پس ما از این حدیث، دو استفاده کردیم، یکی اینکه با این حدیث استدلال کردیم بر وجود اختلاف در زمان ائمه اهل بیت ع، علاوه براین، دلیل بر اجزاء هم شد.

۱- قاموس قرآن، ج۲، ص۳۰۱.

زیاد بن منذر کیست؟

زیاد بن منذر از اصحاب امام باقر ع بود، بعد از شهادت امام باقر ع در سال ۱۱۴، خدمت امام صادق ع بود، در سال ۱۲۱ زید بن علی بن حسین ع خروج کرد، عده ای از یاران امام صادق ع از امام ع بر گشتند و به سوی زید رفتند، که یکی از آنها، زیاد بن منذر است، چون اینها به امام صادق ع فشار آوردند که حتماً باید خروج کنی، وقتی نا امید شدند، از امام صادق ع بر گشتند و دنبال زید رفتند، مشکل این روایت همین است که زیاد بن منذر «کان إماماً ثم صار زیدیّاً »، ولی روایتی را که ایشان (زیاد بن منذر) از امام باقر ع نقل می کند و بدانیم که روایت را در آن زمان از امام باقر ع نقل کرده، می تواند روایتش حجت باشد، علاوه براین، لحن روایت هم لحن روایت ائمه اهل بیت ع است.

ما می خواهیم با دو روایت بر اجزا استدلال کنیم، و الا ادله فراوانی خواندیم.

إن قلت: إنّ الاعتماد علی الروایه من جهه المضمون مشکل من جهه زیاد بن المنذر، قال النجاشی: زیاد بن المنذر من أصحاب أبی جعفر ع، و روی عن أبی عبد الله ع و تغیّر لما خرج زید رضی الله عنه، و ذکره العلامه فی القسم الثانی و ضعّفه فی الوجیزه.

قلت: إنّ الإمام الباقر ع توفّی عام۱۱۴، و زید بن علیّ ع خرج عام۱۲۱ ه، و الرجل انحرف عن الصادق ع بعد خروج زید، و بما أنّ الروایه مرویه عن الباقر ع، فلو ثبت أنّه نقلها فی زمان استقامته، یصحّ الاحتجاج بها.

ص: ۱۷۰

یکی از قواعد فقهیه، مسأله رضاع است، یحرم من الرضاع ما یحرم بالنسب، در باب رضاع این یک مسأله داریم که می گویند: عموم المنزله، عموم المنزله که طبرسی قائل است،مرحوم میر داماد قائل، اما اکثر علما قائل به عموم المنزله نیستند، عین آن مطلب در اینجا نیز جریان دارد، چون حضرت می فرماید آن روزی را که مصادر الحکم گفتند عید فطر است، ما هم می گوییم یوم الفطر است و اگر گفتند روز اضحی است، ما نیز می گویم اضحی است،اما دلیل نمی شود که همه آثار را بار کنیم و بگوییم: حرمه الصیام، بگوییم روز دهم قربان که در مکه هستیم و سنی ها گفتند روز دهم است، ما هم می گوییم عاشر است فلذا می توانیم طواف کنیم، اما اینکه همه آثار را بار کنیم یا نه،آیا مراد از تنزیل، عموم المنزله است یا تنزیل عموم المنزله نیست؟ حاصل ما از این روایت عموم المنزله را نمی فهمیم، فقط آن مقداری که با تقیه سازگار است را می گیریم.

نعم غایه ما یمکن أن یقال: إنّ حکم قضاتهم فی الفطر و الأضحی مع وجود التقیه مبرّر للعمل علی وفق قضائهم، کالحج معهم.

و أمّا ثبوت الموضوع حکماً فیما إذا لم یکن مقروناً بالعمل فلا یثبت به، مثلًا: لو أفتی بأنّ السبت هو الیوم العاشر من ذی الحجّه، فلو حجّ علی وفق هذا القضاء فحجّه صحیح، و لکن لا یثبت به سائر أحکام ذلک الیوم من حرمه صومه أو غیرها.

این را می گویند: عموم المنزله أو خصوص المنزله.

ص: ۱۷۱

من یک مثال برای عموم المنزله از باب رضاع می زنم، شخصی (زید) از مادری شیر خورده، این مادر هم دختری دارد، مسلماً این دختر برای این پسر حرام است بشرط اینکه همشیر باشند و فحل شان هم یکی باشد، حالا اگر این شخص (زید) برادر دارد، برادرش می تواند با این دختر ازدواج کند، اما اگر عموم المنزله را قائل بشویم، نمی تواند ازدواج کند، چون در نسب همانطور که برادر نمی تواند دختر خواهر را بگیرد، برادر دیگر هم نمی تواند بگیرد. عموم المنزله در باب رضاع محل بحث است،در اینجا نیز چنین است.

۲: عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمُرْتَضَى فِي رِسَالَهِ الْمُحْكَمِ وَ الْمُتَشَابِهِ نَقْلًا مِنْ تَفْسِيرِ النُّعْمَانِيِّ بِإِسْنَادِهِ الْآتِي عَنْ عَلِيٍّ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: « وَ أَمَّا الرُّخْصَهُ الَّتِي صَاحِبُهَا فِيهَا بِالْخِيَارِ فَإِنَّ اللَّهَ نَهَى الْمُؤْمِنَ أَنْ يَتَّخِذَ الْكَافِرَ وَلِيّاً ثُمَّ مَنَّ عَلَيْهِ بِإِطْلَاقِ الرُّخْصَهِ لَهُ عِنْدَ التَّقِيَّهِ فِي الظَّاهِرِ أَنْ يَصُومَ بِصِيَامِهِ وَ يُفْطِرَ بِإِفْطَارِهِ وَ يُصَلِّيَ بِصَلَاتِهِ وَ يَعْمَلَ بِعَمَلِهِ وَ يُظْهِرَ لَهُ اسْتِعْمَالَ ذَلِكَ مُوَسَّعاً عَلَيْهِ فِيهِ وَ عَلَيْهِ أَنْ يَدِينَ اللَّهَ فِي الْبَاطِنِ بِخِلَافِ مَا يُظْهِرُ لِمَنْ يَخَافُهُ مِنَ الْمُخَالِفِينَ» (۱)

در ظاهر با آنها موافقت کند،اما در باطن (یعنی در عقیده) موافقت نکند. ما از مجموع این روایت می توانیم اجزاء عمل را در حج و غیر حج ثابت کنیم.

فخرجنا بالنتیجه التالیه: أنّ الأعمال العبادیه إذا قام بها المکلّف علی وفق التقیه عند الإضطرار و الخوف فهی صحیحه مجزیه عن الواقع، مغنیه عن الإعاده و القضاء، من غیر فرق بین کون مبدأ التقیه هو الاختلاف فی الحکم الشرعی، أو فی موضوعه و مصداقه.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۰، ص: ۱۳۳، من أبواب ما یتمسک عنه الصائم، ب۵۷ ح۸، ط آل البیت.

الجهه الثامنه: فی اعتبار عدم المندوحه

ما در تقیه هفت جهت را بحث کردیم،الآن جهت هشتم را بحث می کنیم،آیا تقیه که جایز است، در جایی است که مندوحه نباشد، مندوحه در لغت عرب به معنای موسّعه است، ندح، یندح، أی وسّع، المنجد می گوید: ندح الشیء،أی وسّعه، معلوم می شود که متعدی است، آیا در جایی است که مندوحه نباشد، یعنی موسع نباشد، مثل اینکه شبانه روز با آنها زندگی می کند یا حتی اگر مندوحه هم باشد باز هم اشکال ندارد؟

مثلاًـ من می توانم در خانه خود نماز بخوانم، و اصلاً در مسجد نیایم، یا بعد از خواندن نماز آنها، نمازم را بخوانم، یا مکان دیگر وجود دارد که کسی مرا در آنجا نمی بیند، آیا تقیه در جایی است که مندوحه نباشد و کاملاً دست و پای انسان بسته باشد یا حتی در حال وسعت هم انسان می تواند اعمالش را بر وفق تقیه انجام بدهد؟

اقوال مسأله

در میان اصحاب ما سه قول وجود دارد:

۱: قول اول (که قول صاحب مدارک است) می گوید تقیه در جایی است که هیچ راه فرار برای انسان نباشد، یعنی غیر از عمل به تقیه، راه دیگری ندارد.

۲: قول دوم (قول شهید اول و محقق ثانی، و شهید ثانی) می گوید عدم مندوحه شرط نیست، یعنی حتی در حال سعه می تواند تقیه کند.

۳: قول سوم، قول به تفصیل است و می گوید در چیزی هایی که در روایات ما منصوص است مانند صلات پشت سر آنها، صوم، عدم مندوحه شرط نیست، یعنی می خواهد مندوحه باشد یا مندوحه نباشد، تقیه جایز است. اما در چیزهایی که منصوص نیست وفقط از قواعد استفاده کردیم، قدر مسلم این است که مندوحه نباشد، عدم السعه باشد، ضیق باشد، یعنی شرطش عدم المندوحه است.

ص: ۱۷۳

از این سه قول، کدام شان صحیح است؟ در جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟ ۹۴/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟

سخن در این است که آیا عدم مندوحه شرط تقیه است یا نه؟ به بیان دیگر آیا ضیق و نتوانستن و راه فرار نداشتن، شرط تقیه است یا شرط نیست؟ در اینجا سه قول است:

۱: قول اول این است که شرط نیست، یعنی انسان می تواند هم در سعه تقیه کند و هم در ضیق، هم می تواند در جای امن نماز بخواند که اصلاً تقیه نباشد، و هم می تواند با آنها (اهل سنت).

۲: قول دوم این است که شرط « تقیه» ضیق و نداشتن مندوحه است، تقیه در این است نتواند مگر در همین مورد

۳: قول سوم، قول محقق ثانی است،کلام محقق ثانی دقت دارد، ایشان می فرماید اعمالی را که انسان بر وفق تقیه بجا می آورد، یا دلیل بالخصوص دارد یا دلیل بالخصوص ندارد،ا گر دلیل بالخصوص دارد مانند نماز جماعت، در اینجا عدم مندوحه و ضیق شرط نیست، اما اگر اعمالی که دلیل بالخصوص ندارد، بلکه می خواهیم روی قواعد پیش می رویم، مانند وضو با نبیذ یا نماز خواند بر خلاف قبله یا نماز همراه با تکتف، می فرماید اگر این آدم انجام داد و هنوز وقت باقی است حتماً باید اعاده کند، اما اگر وقت باقی نیست و جنبه قضاست، در آنجا باید ببینیم که آیا دلیل بر اعاده یا بر قضا است یا نه؟

اگر دلیل بر قضا باشد، قضا کند و الا قضا لازم نیست، پس تفصیل محقق ثانی این است اگر عملی را بر طبق تقیه انجام داد، اما هنوز باقی است که این عمل را به صورت صحیح انجام بدهد، حتما باید اعاده کند، یعنی اگر امکان اعاده به صورت صحیح است، حتما باید اعاده کند.

ص: ۱۷۴

اما اگر وقت گذشت و امکان اعاده پیدا نشد، نسبت به قضا، ایشان (محقق ثانی) می گوید من معتقدم که قضا به امر جدید است، اگر امری هست،چه بهتر،اما اگر امری در کار نباشد، چون « القضاء بأمر جدید» و اما در اینجا امر جدید نداریم پس عمل این آدم صحیح است و قضا لازم نیست.

به بیان دیگر طبق نظر محقق ثانی در اعاده شرطی نیست و حتما باید اعاده کند، اما نسبت به قضا، بستگی دارد به اینکه امر جدیدی است یا امر جدیدی نیست؟

دیدگاه استاد سبحانی

ما قول اول را انتخاب کردیم، چنانچه شیخ انصاری هم در رساله تقیه خودش قول اول را انتخاب کرده است، ولی ما نسبت به مدعای خود، یک دلیل بیشتر نداریم که آن را به سه نحو بیان می کنیم، آن کدام است؟ اطلاق ادله، روایاتی که ما خواندیم، چه روایات عامه و چه روایات خاصه، هیچکدام شان مقید به ضیق و عدم مندوحه نیست، ما این مطلب را به سه بیان تقریب بیان خواهیم کرد.

تقریب اول

تقریب و بیان اول این است که ما هر چه به این روایات نگاه می کنیم، چه روایات عامه و چه روایات خاصه،ا صلاً ندیدیم که ائمه اهل بیت بگویند اگر می توانی در جای دیگر انجام بدهید، آنجا نماز و عمل تقیه ای را انجام بدهید، اما اگر می توانی با آنها (اهل سنت) عمل را انجام بدهید، اصلاً در این روایات قیدی بنام عدم مندوحه یا ضیق نیست.

تقریب دوم

تقریب و بیان ثانی این است اگر واقعاً تقیه اصحاب ائمه ع مشروط به این بوده که اگر می توانی در جای دیگر نماز بخوانی، آنجا نمازت را ببخوان، و اگر نمی توانی در همین جا بخوان، اگر این باشد، این اسباب درد سر اینها (شیعه) می شد، چون اگر موقع نماز یک مرتبه همه از مسجد الحرام یا مسجد النبی بیرون می رفتند، قهراً مسجد خالی از شیعه می شد و همین باعث درد سر و شناسائی آنها می گردید.

ص: ۱۷۵

قبل از انقلاب هنگامی که أذان آنها (سعودی ها) شروع می شد، همه ایرانی ها از مسجد الحرام و مسجد النبی بیرون می شدند و این کار خیلی زننده بود، اما بعد از انقلاب که فتوای امام خمینی (ره) آمد، وضع کاملاً تغییر کرد و الآن خیلی وضع خوبی پیدا کرده چون ایشان (حضرت امام) یا در موقع نماز آنجا نباشید و یا اگر هستید با آنها نماز بخوانید.

بنابراین، بیان دوم این است که اگر اصحاب ائمه ع مقید به ضیق و عدم مندوح بودند، موقعی که اذان است و چنانچه می توانند جای دیگر نماز بخوانند، از مسجد بیرون بروند، این حالت زنندگی برای آنها داشت، حضرت اصلاً به یک چنین چیزی امر نمی کرد.

تقریب سوم

التفصیل بین ما إذا کان متعلق التقیه مأذوناً فیه بخصوصه کغسل الرجلین فی الوضوء و التکتف فی الصلاه، فإذا فعل علی الوجه المأذون فیه کان صحیحاً مجزیّاً و إن کان للمکلّف مندوحه، التفاتاً إلی أنّ الشارع أقام ذلک مقام المأموربه حین التقیه.

پس اگر دلیل بالخصوص دارد، اصلاً قضا و اعاده مطرح نیست و حضرت این عمل را جای صحیح گذارده.

و أمّا إذا کان متعلّقها ممّا لم یرد فیه نص بالخصوص کفعل الصلاه إلی غیر القبله، و الوضوء بالنبیذ أو مع الإخلال بالموالاه فی الوضوء، فإنّ للمکلّف إذا اقتضت الضروره موافعه أهل الخلاف فیه فهو، لکن إن أمکن له الإعاده فی الوقت وجب، و لو خرج الوقت ینظر فی دلیل یدلّ علی القضاء فإن حصل الظفر به أوجبناه، و إلّا فلا، لأنّ القضاء إنّما یجب بفرض جدید» (1) .

ص: ۱۷۶

۱- رسائل، المحقق الکرکی، الرساله الثانیه، ج۲، ص۵۱ – ۵۲.

و یدلّ علی عدم الشرطیه أمور:

مقتضی الإطلاق عدم الاشتراط

و یقرر ذلک بوجوه ثلاثه:

۱: یدلّ علی کفایه العمل مطلقاً، سواء أکانت هناک مندوحه عرضـیه – عرضیه این است که در همان حالی که با آنها نماز می خوانم، در همـان حال می توانم در غرفه و اتاق خودم نماز بخوانم - أو طولیه – طولیه این است که در این حالت،غیر از اینجا، جـای دیگر نیست، اما یک ساعت دیگر برای من امکان اینکه در جای دیگر بخوانم وجود دارد- أو لم یکن، الإطلاقات الـدّاله علی جواز التقیه و إجزاء ما یأتی به تقیه عن والواجب الواقعی من دون تقییـدها بعـدم وجود المندوحه مع کثره الابتلاء بالمسأله، فلو کان عـدم المنـدوحه شـرطاً لنبّه به الإمام ع فی غیر واحـد من الروایات، و حمل ما مرّ من الروایات المجوّزه للتّقیه الخاصّه أو العـامه علی مـا إذا لم یتمکّن المکلّف من العمل إلّا فی مکان أو زمان خاص، حمل لها علی الفرد غیر الغالب فان مصـبها، ما إذا کان فی وسع المکلّف أن یصون نفسه عن الابتلاء بالتقیه.

۲: الآن می خواهیم اطلاق را به وجه دیگر بیان کنیم، آن این است که حضـرت شیعیان را مقید کرده به اینکه اینها بتوانند موقع نماز از مسـجد بیرون برونـد، و الا نماز بخواننـد، اگر این باشد، این یک امر حرجی است و بسـیار کار بدی می شود، یعنی آن غرضی که ما از تقیه داریم عملی نمی شود فلذا انگشت نما می شویم.

أنّ درس حیـاه أصـحاب الأـئمه فی أعصـارهم یقف علی أنّهم کـانوا مخالطین مع غیرهم خلطه فی التجاره و الضـیافه و السـفر و الحضـر إلی غیر ذلـک من أنواع المناسـبات التی کـانت تجمعهم، فلـذلک رخّصوا فی مقـام العمل بتطبیق التکلیف علی ما علیه المخـالف دون أن یفتشّ عن إمکـان فرض آخر للعمـل، فلو کـانت المخالطه و المتابعه مشـروطه بعـدم المنـدوحه، لزمهم ترک المخـالطه و ترک المجـالسه فی مواقع العبـاده، و هـذا غیر المفروض فی الروایات حیث فرضـهم معاشـرین مع المخالفین فأمرهم بالتقیه.

ص: ۱۷۷

نفرموده که شما موقع نماز بیرون بروید،چون اگر این را فرموده بود، آن هدف عملی نمی شود.

۳: ما ذکره الشیخ الأنصاری قال: إن ارید عدم المندوحه حین العمل من تبدیل موضوع التقیه بموضوع الأمن، کأن یکون فی سوقهم و مساجدهم، و لا یمکن فی ذلک الحین من العمل علی طبق الواقع إلّا بالخروج إلی مکان خال أو التحیّل فی إزعاج من یتّقی منه عن مکانه لئلّا یراه فالأظهر فی الأخبار التقیه عدم اعتباره- شیخ انصاری می فرماید اگر مقصود کسی که می گوید عدم مندوحه شرط است، یعنی تقیه مقید است به موضوع الأمن، آیا تقیه مقید است به موضوع امن یا مقید است به موضوع عدم الأمن؟ شیخ انصاری می فرماید کسانی که می گویند عدم مندوحه شرط است، می خواهند بگویند تقیه را رها کن، عمل را در جای دیگر که امن و امان است بخوان، اگر این را بگوید، این حرف بر خلاف روایات است، یعنی اینکه حضرت بفرماید موضوع را تبدیل به موضوع دیگر کن، تقیه در موضوع خطر است، موضوع (خطر) را تبدیل به موضوع امن کن -، إن ارید عدم المندوحه حین العمل من وجوب - یعنی کلمه وجوب را در تقدیر بگیریم و بگوییم: من وجوب تبدیل موضوع ...- تبدیل موضوع التقیه بموضوع الأمن، إذ الظاهر منها الإذن بالعمل علی التّقیه فی أفعالهم المتعارفه من دون إلزامهم بترک ما یریدون فعله بحسب مقاصدهم العرفیه أو فعل ما یجب ترکه کذلک، مع لزوم الحرج العظیم فی ترک مقاصدهم و مشاغلهم لأجل فعل الحق بقدر الإمکان.

علی ای حال، ما یک دلیل را به سه صورت نقل کردیم، اولاً؛ ما تمسک به اطلاقات کردیم، بیان دوم، تمسک کرد به عمل صحابه، عمل اصحاب پیغمبر اکرم ص در مساجد. بیان سوم این است که اگر کسی عدم مندوحه را شرط می کند، در واقع می خواهد بگوید بر مکلّف لازم است خطر را تبدیل به امن کند یا خودش بیرون برود یا او را بیرون کند و همه اینها علی خلاف روایات است.

ص: ۱۷۸

علاوه براین، تقیه برای این است که کار را برای شیعه آسان کند، ولی آن گونه که شما می گویید، کار را بر شیعه مشکل می کند.

مع أنّ التقیه إنّما شرّعت تسهیلاً للأمر علی الشیعه و رفعاً للحرج عنهم، مع أنّ التخفّی عن المخالفین فی الأعمال ربّما یؤدّی إلی اطلاعهم علی ذلک، فیصیر سبباً لتفقدهم و مراقبتهم للشیعه وقت العمل، فیوجب نقض غرض التقیه» (۱) . دلیل ما تمام شد.

کسانی که می گویند عدم مندوحه شرط است، اینها به یک رشته روایات استدلال کرده اند، بخش اول از روایات، روایاتی است که می گویند اگر در خانه نماز خواندی، برو در مسجد با آنها هم نماز بخوان، این روایات اصلاً دلالت بر مطلب نمی کند، روایت نمی گوید که حتما در خانه نماز بخوان،بلکه قضیه شرطیه، یعنی اگر در خانه نماز خواندی، بعداً برو در مسجد و با آنها نماز بخوان،

ما دلّت علی الصلاه فی البیت ثمّ الحضور

دلّت روایات علی أنّه یصلّی فی منزله لنفسه ثمّ یخرج إلی الصلاه نظیر:

۱: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: « مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ يُصَلِّي صَلَاةً فَرِيضَةً فِي وَقْتِهَا ثُمَّ يُصَلِّي مَعَهُمْ صَلَاةً تَقِيَّةً وَ هُوَ مُتَوَضِّئٌ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهَا خَمْساً وَ عِشْرِينَ دَرَجَةً فَارْغَبُوا فِي ذَلِكَ» (۲) .

این قضیه یک قضیه شرطیه است، چون نمی گوید این کار را بکنید، بلکه می گوید اگر این کار را کردید، کار خوبی است. اما اگر این کار را نکردیم و خودمان در مسجد رفتیم و مستقلاً نماز خواندیم، این دلالت بر بطلان عمل نمی کند.

ص: ۱۷۹

۱- رساله فی التقیه، شیخ مرتضی انصاری، ج۱، ص۵۱.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص۳۰۲، من أبواب صلاه الجماعه، ب۶ ح۱، ط آل البیت.

۲: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: « مَا مِنْ عَبْدٍ یُصَلِّی فِی الْوَقْتِ وَ یَفْرُغُ ثُمَّ یَأْتِیهِمْ وَ یُصَلِّی مَعَهُمْ وَ هُوَ عَلَی وُضُوءٍ إِلَّا کَتَبَ اللَّهُ لَهُ خَمْساً وَ عِشْرِینَ دَرَجَه» (۱) .

الاستدلال، الاستدلال، الجواب، الجواب.

۳: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ الْهَیْثَمِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَرَّجَانِیِّ – ارّجان، یک منطقه ای است در جنوب ایران– عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «مَنْ صَلَّی فِی مَنْزِلِهِ ثُمَّ أَتَی مَسْجِداً مِنْ مَسَاجِدِهِمْ فَصَلَّی فِیهِ خَرَجَ بِحَسَنَاتِهِمْ» (۲) .

۴: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِید عَنْ مَرْوَکِ بْنِ عُبَیْدٍ عَنْ نَشِیطِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الْأَوَّلِ ع قَالَ: « قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ مِنَّا یُصَلِّی صَلَاتَهُ فِی جَوْفِ بَیْتِهِ مُغْلِقاً عَلَیْهِ بَابَهُ ثُمَّ یَخْرُجُ فَیُصَلِّی مَعَ جِیرَتِهِ تَکُونُ صَلَاتُهُ تِلْکَ وَحْدَهُ فِی بَیْتِهِ جَمَاعَةً؟ فَقَالَ الَّذِی یُصَلِّی فِی بَیْتِهِ یُضَاعِفُهُ اللَّهُ لَهُ ضِعْفَیْ أَجْرِ الْجَمَاعَهِ تَکُونُ لَهُ خَمْسِینَ دَرَجَةً وَ الَّذِی یُصَلِّی مَعَ جِیرَتِهِ یَکْتُبُ لَهُ أَجْرَ مَنْ صَلَّی خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ص– وَ یَدْخُلُ مَعَهُمْ فِی صَلَاتِهِمْ فَیُخَلِّفُ عَلَیْهِمْ ذُنُوبَهُ وَ یَخْرُجُ بِحَسَنَاتِهِمْ» (۳) .

۵: وَ عَنْهُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَهَ عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قُلْتُ إِنِّی أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ وَ قَدْ صَلَّیْتُ فَأُصَلِّی مَعَهُمْ فَلَا أَحْتَسِبُ بِتِلْکَ الصَّلَاهِ قَالَ لَا بَأْسَ وَ أَمَّا أَنَا فَأُصَلِّی مَعَهُمْ وَ أُرِیهِمْ أَنِّی أَسْجُدُ وَ مَا أَسْجُد» (۴) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص۳۰۲، من أبواب صلاه الجماعه، ب۶ ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص۳۰۴، من أبواب صلاه الجماعه، ب۶ ح۹، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص۳۰۴، من أبواب صلاه الجماعه، ب۶ ح۶، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص۳۰۴، من أبواب صلاه الجماعه، ب۶ ح۸، ط آل البیت.

هیچکدام از اینها دلالت ندارند، فقط دلالت دارد بر اینکه چنانچه کسی در خانه نماز خواند و سپس در مسجد رفت و با آنها (اهل سنت) نماز خواند ثواب دارد.

۶: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَهَ عَنْ أَبِی بَكْرٍ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع كَيْفَ تَصْنَعُ يَوْمَ الْجُمُعَهِ- قَالَ كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ قُلْتُ أُصَلِّی فِی مَنْزِلِی ثُمَّ أَخْرُجُ فَأُصَلِّی مَعَهُمْ قَالَ كَذَلِكَ أَصْنَعُ أَنَا» (۱) .

هیچکدام از اینها دلالت ندارند، فقط دلالت دارند بر اینکه اگر کسی در خانه نماز خواند، اگر در مسجد برود و با آنها هم نماز بخواند ثواب دارد، معلوم می شود که حضرت در خانه نماز می خواند بعداً به جماعت شرکت می کند، نماز ظهر را می خواند یا جمعه؟ جمعه شرائط دارد، مگر اینکه در خانه شرائط فراهم باشد، اقلاً پنج نفر می خواهد.

۷: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ نَاصِحِ الْمُؤَذِّنِ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّی أُصَلِّی فِی الْبَيْتِ وَ أَخْرُجُ إِلَيْهِمْ قَالَ اجْعَلْهَا نَافِلَهً وَ لَا تُكَبِّرْ مَعَهُمْ فَتَدْخُلَ مَعَهُمْ فِی الصَّلَاهِ فَإِنَّ مِفْتَاحَ الصَّلَاهِ التَّكْبِيرُ.» (۲) .

معلوم می شود یکنوع هماهنگی با آنهاست، چون اگر تکبیر نگوید داخل در نماز نمی شود.

اقول: إنّ الروایات السبع تدلّ علی جواز الصلاه فی البیت، ثمّ الصلاه معهم، و مع ذلک کلّه لا یدلّ علی انحصار الوظیفه به و أنّه لو لم یصلّ فی البیت و صلّی معهم لا یکفی، و قد عرفت ما دلّ علی جواز الاعتداد، فالجمع بینهما عندئذ یحمل هذه الرویات علی الاستحباب.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۷، ص ۳۵۰، من أبواب صلاه الجمعه، ب۲۹ ح۳، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص۳۰۴، من أبواب صلاه الجماعه، ب۶ ح۷، ط آل البیت.

انسان اول نماز را تنها بخواند بعداً با آنها جماعه بخواند، و الا قضیـه شرطیه لا یدلّ علی إیجاد الشرط، این قانون کلی است، ان استطاع فحجّ، اما کسب استطاعت واجب نیست.

آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟ ۹۴/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟

بحث ما در باره روایات معارض است، روایاتی که دلالت بر اجزاء می کرد را خوانـدیم، چه روایات عامه و چه روایات خاصـه همه را خوانـدیم، الآن نوبت روایاتی است که معارض است، یعنی حاکی از آن است که عدم مندوحه شـرط است، بخش اول که می گفت اول در خانه نماز می خوانم و بعداً در مسجد با آنها نماز را با جماعت می خوانم را در جلسه گذشته خواندیم.

ما گفتیم این بخش معارض نیست زیرا قضـیه شـرطیه دلالت بر لزوم ایجاد شـرط نمی کند که حتما در خانه بخوانند و سپس با آنها بخوانند، بلکه می گفت می خوانند و می آیند،حضرت فرمود خیلی هم بهتر است.

بخش دوم کمی مشـکل تر از آنهـاست، یعنی روایـاتی است که دلالت می کننـد بر اینکه با آنها به گونه ای ظاهر سازی کنند که آنهـا خیـال کننـد که بـا آنهـا هستیم و حـال آنکه با آنها نیستیم، تعبیر ما ظاهر سازی است،ولی عبارت آقایان اعمال الحیله است، بگوییم عـدم منـدوحه در این حـد شـرط است، مثلاً فرض کنید پشت سـر امامی هستیم که شافعی مذهب است یا حنفی مـذهب می باشد و یا حنبلی، که تکفیر را مسـتحب لازم می دانند، مالکی ها یا حرام می دانند یا مکروه، ولی ما پشت سـر اینها هستیم، تکفیر اینهـا انواع و اقسامی دارد، یکی از آنها این است که باطن دست راست، روی ظاهر دست چپ می گیرنـد، یا در سینه می گذارنـد یا روی ناف، یعنی در نحوه تکفیر میان آنها اختلاف وجود دارد، من می توانم هر چنـد گاهی دسـتم را آزاد بگـذارم،یعنی کـاری کنم که باطن دست راست بر ظاهر دست چپ قرار نگیرد، یا می توانم مثل آنها وضو بگیرم، یعنی آب را از پـایین به بالاـ بریزم،ولی هنگـامی نیت کنم که آب از بـا لاـ به پایین می آیـد، این را مقـدمه حساب کنم، این را مقـدمه قرار بدهم، ذی المقدمه از آرنج تا سر انگشتان، خلاصه اعمال حیله به این سبک کنم، آیا می توانم این کار را بکنم؟

ص: ۱۸۲

از عبـارت شـیخ انصـاری اسـتفاده می شـود که این نـوع عـدم منـدوحه شـرط است، یعنی شـما اگر بتوانیـد دست خود را جـدا کنیـد،که منـدوحه داشـته باشد حتماً واجب است یا اگر بتوانی هنگامی نیت کنی که آب از بالا به پایین می آید، واجب اسـت که این کار را بکنیـد، پس عدم مندوحه شـرط است، یک موقع امکان ندارد، یک موقع امکان دارد و من می توانم این کار را انجام بدهم، می گوید اگر می توانی عدم مندوحه شرط است، (این فرمایش شیخ است)

ما دل علی إعمال الحیله

وردت روایـات تـدلّ علی إعمـال الحیله علی نحو یجمع بین إرضاء الخصم و العمل بالواقع،مثلاً بأن یفصل بین یـدیه أحیاناً عند

التكفير، و عند إراده غسل الرجلين يمسح شيئاً على الرجل، ثمّ يغسل، و على هذا فهل هو و اجب أو لا؟

البته اهل سنت از کلمه تکفیر بد شان می آید و هرگز کلمه تکفیر را به کار نمی برند، بلکه می گویند: أخذ ید الیسری بالیمنی، کلمه تکفیر اصطلاح ماست.

قال الشيخ الأعظم: و إن اريد من عدم المندوحه بمعنى عدم التمكن حين العمل من الإتيان به موافقاً للواقع – مثل أنّه يمكنه عند إراده التكفير للتقيه من الفصل بين يديه بأن لا يضع بطن أحدهما على ظهر الأخرى، بل يقارب بينهما، و كما إذا تمكّن من صبّه الماء من الكفّ إلى المرفق لكنّه ينوى الغسل عند رجوع الماء من المرفق إلى الكفّ- وجب ذلك و لم يجز العمل على وجه التقيه، بل التقيه على هذا الوجه – در صورت تمکن - غیر جائزه فی العبادات و غيرها و كأنّه لا خلاف فيه» (۱) .

ص: ۱۸۳

۱- رساله فی التقیه، شیخ مرتضی انصاری، ص۵۱- ۵۲.

پس عدم مندوحه شرط است، اگر نتواند، مشکلی نیست، اما اگر بتواند دست را جدا کند یا اگر بتواند در هنگام پایین آ مدن آب از مرفق به سوی کف، نیت وضو کند، حتما این کار بکند و اگر نمی تواند مشکلی نیست.

و معنی ذلک أنّه نفی شرطیه عدم المندوحه علی الوجه السابق و أثبتها علی هذا الوجه.

پس هم عدم مندوحه شرط است و هم شرط نیست، اگر متمکن ا ست، شرط است و اگر متمکن نیست پس عدم المندوحه هم شرط نیست.

خلاصه اگر می تواند طبق واقع بیاورد،عدم مندوحه شرط است، اما اگر نتواند طبق واقع بیاورد، عدم المندوحه شرط نیست، این فرمایش شیخ انصاری بود، ایشان (شیخ انصاری) هر چند محقق است، اما در مقام فتوا محتاط است و احتیاط را از دست نمی دهد،اما حاج آقا رضا همدانی که شاگرد شیخ است، این فرمایش شیخ را قبول نمی کند.

و قال المحقق الهمدانی: إن إعمال الحیله و بذل الجهد فی التفصّی حال العباده غیر معروف عن المعاصرین للأئمه ع فالقول باشتراطها بعدم المندوحه مطلقاً ضعیف».

و یظهر من بعض الروایات عدم وجوبها (أی عدم وجوب الحیله)

حضرت موسی بن جعفر ع به علی بن یقطین فرمود به این سبک وضو بگیر، یعنی هر کدام از اعضای وضو را سه بار بشور، نفرمود اولی را نیت نکن، دوتای دیگر را نیت کن، حضرت فرمود پاها را بشور، نفرمود اول بشور و سپس مسح کن، اگر واقعاً واجب بود،حتما حضرت می فرمود، این سبکی که شیخ انصاری می گوید بیشتر به فقه عجمی شبیه است نه فقه عربی، چون فقه عربی این دقت های ما را ندارد، آنها صاف تر روایات را معنی می کنند.

ص: ۱۸۴

منها: ما كتبه الإمام الظاهر موسى بن جعفر ع إلى على بن يقطين حول كيفيه وضوئه حيث أمره بالوضوء وفق ما عليه أهل السنّه.

فلو كـان إعمال الحيله واجباً و لم يصحّ الوضوء مع تركه، كان عليه البيان مع إمكان إعمالها بأيسر ما يكون،خصوصاً فى غسل الوجه و اليدين بنيه الوضوء فى الغسله الأخيره أو الثانيه و الثالثه.

و منها: روايه داود الرقّى، و حسنه داود ابن زربى

حيث أمر الإمام ع بالوضوء تقيه، و ليس فيهما شىء من إعمال الحيله.

أضف إلى ذلـك مـا ورد من تجويز إظهـار الكفر و السبّ مطلقـاً من دون أن يقيّـد بـالحيله، فلو كان إعمال الحيله واجباً لما قال الرسول ص لعمّار: «إن عادوا فعد».

١: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ زُرْبِيٍّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْوُضُوءِ فَقَالَ لِي تَوَضَّأْ ثَلَاثاً (ثَلَاثاً قَالَ) ثُمَّ قَالَ لِي أَ لَيْسَ تَشْهَدُ بَغْدَادَ وَ عَسَاكِرَهُمْ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَكُنْتُ يَوْماً أَتَوَضَّأُ فِي دَارِ الْمَهْدِيِّ- فَرَآنِي بَعْضُهُمْ وَ أَنَا لَا أَعْلَمُ بِهِ فَقَالَ كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّكَ فُلَانِيٌّ وَ أَنْتَ تَتَوَضَّأُ هَذَا الْوُضُوءَ قَالَ فَقُلْتُ لِهَذَا وَ اللَّهِ أَمَرَنِي» (١) .

٢: مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ حَمْدَوَيْهِ وَ إِبْرَاهِيمَ ابْنَيْ نُصَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الرَّازِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِّيِّ قَالَ: « دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ كَمْ عِدَّةُ الطَّهَارَهِ فَقَالَ مَا أَوْجَبَهُ اللَّهُ فَوَاحِدَهٌ وَ أَضَافَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ ص وَاحِدَهً لِضَعْفِ النَّاسِ وَ مَنْ تَوَضَّأَ ثَلَاثاً ثَلَاثاً فَلَا صَلَاهَ لَهُ أَنَا مَعَهُ فِي ذَا حَتَّى جَاءَهُ دَاوُدُ بْنُ زُرْبِيٍّ- فَسَأَلَهُ عَنْ عِدَّهِ الطَّهَارَهِ فَقَالَ لَهُ ثَلَاثاً ثَلَاثاً مَنْ نَقَصَ عَنْهُ فَلَا صَلَاهَ لَهُ قَالَ فَارْتَعَدَتْ فَرَائِصِي وَ كَادَ أَنْ يَدْخُلَنِيَ الشَّيْطَانُ فَأَبْصَرَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِلَيَّ وَ قَدْ تَغَيَّرَ لَوْنِي فَقَالَ اسْكُنْ يَا دَاوُدُ هَذَا هُوَ الْكُفْرُ أَوْ ضَرْبُ الْأَعْنَاقِ قَالَ فَخَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِ وَ كَانَ ابْنُ زُرْبِيٍّ إِلَى جِوَارِ بُسْتَانِ أَبِي جَعْفَرٍ» (٢) .

١- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج ١، ص: ۴۴۳، ب، ۳۲ من ابواب جَوَازِ الْوُضُوءِ ثَلَاثاً ثَلَاثاً لِلتَّقِيَّهِ، ح١، ط آل البيت.

٢- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج ١، ص۴۴۳، ب، ۳۲ من ابواب جَوَازِ الْوُضُوءِ ثَلَاثاً ثَلَاثاً لِلتَّقِيَّهِ، ح٢، ط آل البيت.

بنابراین، اعمال حیله اصلاً لازم نیست بلکه کار غیر صحیح است، پیغمبر اکرم ص هم به عمار نفرمود که حیله گیری کن، بلکه فرمود:« فإن عادوا فعد» نفرمود حیله کن.

علاوه براین، اکثر کسانی که حیله می کنند درس خوانده نیستند بلکه نوع مردم عوام هستند،عوام اگر حیله کنند،طرف می فهمند

علی أنّ إعمال الحیله ربما یورث خلاف المقصود و ربما یلفت نظر الآخرین إلی عمله، و علی ذلک فما ورد من الروایات الدالّه علی إعمال الحیله یحمل علی الاستحباب نظیر:

۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي خَلْفَ مَنْ لَا يَقْتَدِي بِصَلَاتِهِ وَ الْإِمَامُ يَجْهَرُ بِالْقِرَاءَهِ قَالَ اقْرَأْ لِنَفْسِكَ وَ إِنْ لَمْ تُسْمِعْ نَفْسَكَ فَلَا بَأْسَ » (۱) .

چرا در این روایت انگشت روی قرائت گذاشته؟ چون بقیه نماز را خود انسان بجا می آورد، آن چیزی را که امام از ناحیه ماموم متحمل می شود همان قرائت است فلذا از قرائت سوال نموده است

۲: وَ عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَهَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:« يُجْزِيكَ مِنَ الْقِرَاءَهِ مَعَهُمْ مِثْلُ حَدِيثِ النَّفْسِ» (۲) .

۳: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « إِذَا صَلَّيْتَ خَلْفَ إِمَامٍ لَا تَقْتَدِي بِهِ فَاقْرَأْ خَلْفَهُ سَمِعْتَ قِرَاءَتَهُ أَوْ لَمْ تَسْمَعْ» (۳) .

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص۳۶۳، من أبواب صلاه الجماعه، ب۳۳ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۶، ص۱۲۸، من أبواب القراءه فی الصلاه، ب۵۲، ح۳، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص۳۶۳، من أبواب صلاه الجماعه، ب۳۳ح۹، ط آل البیت.

۴: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِيهِ بُكَيْرِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ النَّاصِبِ يَؤُمُّنَا مَا تَقُولُ فِي الصَّلَاهِ مَعَهُ فَقَالَ أَمَّا إِذَا جَهَرَ فَأَنْصِتْ لِلْقِرَاءَهِ وَ اسْمَعْ ثُمَّ ارْكَعْ وَ اسْجُدْ أَنْتَ لِنَفْسِكَ » (۱) .

۵: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ ظَرِيفٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: « كَانَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ ع يَقْرَءَانِ خَلْفَ الْإِمَامِ » (۲) .

۶: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ شَيْبَهَ قَالَ: « كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي ع أَسْأَلُهُ عَنِ الصَّلَاهِ خَلْفَ مَنْ يَتَوَلَّى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع- وَ هُوَ يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ أَوْ خَلْفَ مَنْ يُحَرِّمُ الْمَسْحَ وَ هُوَ يَمْسَحُ فَكَتَبَ ع إِنْ جَامَعَكَ وَ إِيَّاهُمْ مَوْضِعٌ فَلَمْ تَجِدْ بُدّاً مِنَ الصَّلَاهِ فَأَذِّنْ لِنَفْسِكَ وَ أَقِمْ فَإِنْ سَبَقَكَ إِلَى الْقِرَاءَهِ فَسَبِّحْ» (۳) .

۷: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَهَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَعْدٍ الْبَصْرِيِّ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي نَازِلٌ فِي بَنِي عَدِيٍّ- وَ مُؤَذِّنُهُمْ وَ إِمَامُهُمْ وَ جَمِيعُ أَهْلِ الْمَسْجِدِ عُثْمَانِيَّهٌ- يَبْرَءُونَ مِنْكُمْ وَ مِنْ شِيعَتِكُمْ- وَ أَنَا نَازِلٌ فِيهِمْ فَمَا تَرَى فِي الصَّلَاهِ خَلْفَ الْإِمَامِ قَالَ صَلِّ خَلْفَهُ قَالَ: قَالَ وَ احْتَسِبْ بِمَا تَسْمَعُ وَ لَوْ قَدِمْتَ الْبَصْرَهَ- لَقَدْ سَأَلَكَ الْفُضَيْلُ بْنُ يَسَارٍ- وَ أَخْبَرْتَهُ بِمَا أَفْتَيْتُكَ فَتَأْخُذُ بِقَوْلِ الْفُضَيْلِ وَ تَدَعُ قَوْلِي قَالَ عَلِيٌّ فَقَدِمْتُ الْبَصْرَهَ فَأَخْبَرْتُ فُضَيْلًا بِمَا قَالَ فَقَالَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا قَالَ لَكِنِّي قَدْ سَمِعْتُهُ وَ سَمِعْتُ أَبَاهُ يَقُولَانِ لَا يُعْتَدُّ بِالصَّلَاهِ خَلْفَ النَّاصِبِ- وَ اقْرَأْ لِنَفْسِكَ كَأَنَّكَ وَحْدَكَ قَالَ فَأَخَذْتُ بِقَوْلِ الْفُضَيْلِ وَ تَرَكْتُ قَوْلَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع» (۴) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص۳۶۸، من أبواب صلاه الجماعه، ب۳۴ح۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص۳۶۶، من أبواب صلاه الجماعه، ب۳۳ح۱۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص۳۶۳، من أبواب صلاه الجماعه، ب۳۳ح۲، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۸، ص۳۶۵، من أبواب صلاه الجماعه، ب۳۳ح۷، ط آل البیت.

ما همه روایات را حمل بر استحباب می کنیم، به علت اینکه معارض است، چون روایات زیادی داشتیم که در آنها حضرت اعمال حیله نکرده، یعنی نه به عمار گفته و نه به غیر عمار، نه به علی بن یقطین گفت و نه به داود رقی گفت، از این طرف هم این روایات است فلذا ما این روایات را حمل بر استحباب می کنیم.

قرینه بر استحباب اینکه خود همین روایات هم (که می گوید قرائت را بخوان) یک دست و یکنواخت نیستند، چون گاهی می گویند زبانی بخوان، گاهی می گویند از قلبت بگذران، قلب چیزی نیست، قرائت باید زبانی باشد نه خطور از قلب، معلوم می شود اینها یکنوع استحباب است.

بنابراین، خود این روایات هم چون اختلاف در مضامین دارند، حمل بر استحباب می شود.

تا اینجا دو دسته از روایات مخالف را خواندیم، دسته اول این بود که شخص در خانه نماز می خواند و سپس در مسجد حضور پیدا می کند و به اهل سنت اقتدا می کند، دسته دوم این که اعمال حیله و ظاهر سازی کند.

ما عرض کردیم که روایات متعارض است فلذا حمل بر استحباب می شود. چرا؟ جمعاً بین الروایتین، و قرینه هم این است که خود همین گروه یکنواخت و یک دست نیستند، بلکه دارای مراتب و مدارج است که حتی عبور از قلب را هم حساب کرده است.

الثالث: ما دلّ علی لزوم الإعاده

۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنَّ أُنَاساً رَوَوْا عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع- أَنَّهُ صَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ بَعْدَ الْجُمُعَهِ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهُنَّ بِتَسْلِيمٍ- تا بگوییم نافله است - فَقَالَ يَا زُرَارَهُ- إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع صَلَّى خَلْفَ فَاسِقٍ فَلَمَّا سَلَّمَ وَ انْصَرَفَ قَامَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع- فَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهُنَّ بِتَسْلِيمٍ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ إِلَى جَنْبِهِ يَا أَبَا الْحَسَنِ- صَلَّيْتَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ لَمْ تَفْصِلْ بَيْنَهُنَّ فَقَالَ إِنَّهَا أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مُشَبِّهَاتٍ فَسَكَتَ فَوَ اللَّهِ مَا عَقَلَ مَا قَالَ لَهُ » (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۷، ص ۳۵۱، من أبواب صلاه الجمعه، ب۲۹ح۴، ط آل البیت.

در این روایت یک مشکل است، چون می گوید امیر ا لمؤمنین ع روز جمعه بعد از نماز جمعه، چهار رکعت نماز متصل خواند، چرا می گوید متصل؟ چون منفصلش اشکال ندارد، ولی حضرت چهار رکعت پشت سر هم خوانده، به این اشکال کرده اند، چرا؟ اگر نافله است،باید بینهما سلام بگوید و اگر نماز جمعه است، نماز جمعه دو رکعت است که خوانده شده، می گویند حضرت جمعه را خواند، ولی بعداً نماز ظهر را هم خواند، معلوم می شود به آن جمعه ای که اقتدا کرده بود اکتفا نکرد. این بخش از روایات با روایت قبلی فرق دارد، چون قبلی ها را رد کردیم و گفتیم اولی قضیه شرطیه است، دومی هم که می گفت اعمال حیله کنید را حمل بر استحباب نمودیم، این دسته را چه کنیم؟

۲: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُبَیْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَهَ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الصَّلَاهِ خَلْفَ الْمُخَالِفِینَ - فَقَالَ مَا هُمْ عِنْدِی إِلَّا بِمَنْزِلَهِ الْجُدُر» (۱) .

این روایت، معنایش این است، نمازی که با آنها می خوانید، نماز نیست و من این روایات را جمع کرده ام.

و هذه الروایات تدور علی محاور ثلاثه:

۱: أن یصلّی فی البیت ثمّ یحضر الجماعه.

۲: أن یتشبث بالحیله فیقرأ لنفسه و یکون الحضور صوریّاً.

۳: أن یعید صلاته بعد الإتیان بها بالجماعه.

و فی مقابلها ما مرّ من الروایات الخاصّه و العامّه الدّاله علی الإجزاء، سواء أکانت هناک مندوحه أم لم یکن.

در جلسه آینده باید بحث نمود روایاتی که می گویند اعاده کنند، چه گونه حمل کنیم؟

ص: ۱۸۹

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص۳۶۶، من أبواب صلاه الجماعه، ب۳۳ح۱۰، ط آل البیت.

آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟ ۹۴/۰۸/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا در تقیه عدم مندوحه شرط است؟

همان گونه که می دانید در جهت سادسه روایات عامه و خاصه را خواندیم که دال بر این بودند که عمل تقیه ای مجزی است، ضمناً بایـد توجه داشت که بحث ما در تقیه خوفی است، در جهت سادسه روایاتی را خواندیم که دلالت بر اجزاء می کنند، اما در جهت ثامنه سه بخش روایاتی داشتیم که حاکی از عدم اجزاء بود – هر چند ما برخی از آنها را جواب دادیم–.

حال پرسش این است که فقیه و مجتهد در مقابل این دو دسته روایات چه کند؟

اول یک نرمش از خود نشان می دهیم و می گوییم ممکن است اگر فقیه و مجتهـد ببینـد روایاتی که دلالت بر اجزاء می کنندماننـد روایات جهت سادسه، و روایاتی که که دال بر عـدم اجزاء می باشـد (ماننـد جهت ثامنه) می گوید: « الضروریات تتقدر بقدرها »، اگر واقعاً در ضیق است، عمل تقیه ای مجزی است اما اگر در سعه است، عمل تقیه ای مجزی نیست.

یـک چنین نرمش از خود نشان بـدهیم، بنابراین، آنچه را که بافتیم، وا می تابیم، تا کنون ما در بخش شـشم هم روایات عامه و هم روایات خاصه را خواندیم که دلالت بر اجزاء می کردند، ولی در بخش هشـتم سه گروه روایات بودند که ما را یک کمی متزلزل می کننـد. فلذا باید بر گردیم به همان قاعده اولی و بگوییم روایات تقیه بر ادله اجزاء و شـرائط حکومت دارد، منتها در موقع ضـیق و ناچاری، اما اگر چاره ای باشـد، ادله تقیه بر ادله اجزاء و شـرائط حاکم نیست،بلکه بایـد اجزاء و شـرائط را آورد، این ضابطه کلی بود که عرض کردیم.

ص: ۱۹۰

آنگاه مسأله را پنـج صورت می کنیم، این نرمشـی که نشان دادیم در خاطر تان باشـد که آنها را در این پنج صورت پخش می کنیم، نرمش این بود که روایات جهت شـشم دال بر اجزاء بود، روایاتی که در جهت هشـتم بود دال بر عـدم اجزاء می باشد – هرچنـد برخی را جواب دادیم و گفتیم قضـیه شرطیه دلالت بر ایجاد شـرط نمی کنـد– فقیه اگر دو دسـته روایات را ببیند، می گوید ادله تقیه حاکمه علی أدلة الأجزاء و الشـرائط فی صوره واحده، و آن اینکه چاره ای نباشد، اجزاء و شـرائط از شـرطیت و جزئیت می افتد، دیگر مسح کردن لازم نیست.

اما اگر امکانش باشـد، ادله تقیه بر اجزاء و شـرائط حاکـم نیست،این نرمش را نشان داد، بعد از نشان دادن این نرمش، مسـئله را پنج صورت می کنیم، این صورت ها کم کم مسأله را روشن می کند.

اعلم أنّ للمسأله صورا خمسه:

۱: فرض کنید که من وارد مسـجد شدم و دیدم که هم اذان را گفته اند و هم اقامه را، امام جماعت هم وارد نماز شده، من اگر

بخواهم اذان و اقـامه بگویم و سـپس سـراغ این نمـاز بروم، حتمـاً امـام جمـاعت به رکوع می رود، روایت اسـحاق بن عمار می گفت: نه اذان بگو و نه اقـامه، بلکه بـا آنهـا داخـل نمـاز شو «و اعتـدّ بها». پس معلوم می شود عـدم منـدوحه شـرط نیست، این صورت برای خودش روایت بالخصوص هم دارد.

۲: من وارد نماز شـدم، اما می توانم برخی از اجزاء را به صورت واقعی انجام بدهم، امام جماعت شـروع به قرائت کرد، من هم به دنبالش قرائت را بخوانم، البته بشـرط اینکه آنها (اهل سـنت) قرائت حمـد را عنـد عـدم سـماع قراءه الإمام جایز بدانند، چون مسأله اختلافی است، اگر امام صدایش می رسد که هیچ! اما اگر صدایش نمی رسد یا اینکه صـلات از صلات اخفاتیه است و من می توانم آرام حمد و سوره را بخوانم،ممکن است بگوییم ادله تقیه حاکم بر ادله اجزاء و شرائط نیستند، چون تمکن دارم، بنا شد که:« الضروریات تتقدر بقدرها»، در اولی متمکن نبودم، مشکلی نبود، اما در دومی متمکن هستم، فلذا باید حمد وسوره را بخوانم. پس در اینجا ادله تقیه حاکم بر ادله اجزاء و شرائط نیست.

۳: صورت سوم این است که من نمی توانم همه حمد و سوره بخوانم، ولی بخشی را می توانم بخوانم، ممکن است بگوییم همان بخشی را که می توانی، انجام بده. چرا؟ «لأنّ الضروریات تتقدر بقدرها ».

پس در اولی ادله تقیه حاکم شد بر ادله اجزاء و شرائط، اما در دومی و سومی ادله تقیه حاکم نشد، باید دومی را خودم بخوانم، سومی را هم به مقدار تمکن بخوانم.

۴: صورت چهارم این است که صدای امام جماعت را می شنوم، من می توانم حمد و سوره را حدیث النفس بکنم، یعنی از قلبم بگذارنم، یعنی اخطار در قلب کنم، بعضی ها می گویند باید حدیث النفی کنی.

ولی این حرف، قابل قبول نیست،چون در حمد و سوره قرائت لازم و شرط است و فرض این است که من عاجز از قرائت هستم، خدیث النفس قرائت محسوب نمی شود.

۵: اگر من در حال قیام نمی توانم حمد و سوره را بخوانم، ولی در حال تشهد می توانم بخوانم، آیا باید بخوانم یا نه؟

در اینجا باز هم بعضی ها گفته اند که حمد و سوره را در حال تشهد بخواند، ولی از نظر ما این سخن، سخن صحیحی نیست چون جایگاه حمد و سوره همان حال قیام است نه حال رکوع و سجود.

به این نتیجه رسیدیم که ادله تقیه حاکم است بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط در صورت ثانی و ثالث.

و لذلك یمکن أن یقال: إنّ أدلّه التقیه و إن کانت حاکمه علی إطلاق أدلّه الإجزاء و الشرائط فقوله ص : «لا صلاه بفاتحه الکتاب» یشمل

کلتا الحالتین- هم حالت اختیار و هم حالت اضطرار،ولی ادله تقیه حالت اضطرار را قیچی می کند- و لکن القدر المتیقن من الحکومه حاله الاضطرار علی الترک و مع ذلک یمکن أن یقال: إنّ للمسأله صوراً:

الأولی: إذا توقّفت التّقیه علی ترک الفاتحه و السوره، إمّا لأنّه دخل المسجد فوجد الإمام قدر رکع فلا یمکن له الأذان و الإقامه و لا الحمد و لا السوره، فلا شک أنّ الصلاه مجزیه بلا إشکال، و یدلّ علیه خبر إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ فِی حَدِیثٍ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّی أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ فَأَجِدُ الْإِمَامَ قَدْ رَکَعَ وَ قَدْ رَکَعَ الْقَوْمُ فَلَا یُمْکِنُنِی أَنْ أُؤَذِّنَ وَ أُقِیمَ أَوْ أُکَبِّرَ فَقَالَ لِی فَإِذَا کَانَ ذَلِکَ فَادْخُلْ مَعَهُمْ فِی الرَّکْعَهِ فَاعْتَدَّ بِهَا فَإِنَّهَا مِنْ أَفْضَلِ رَکَعَاتِکَ » (۱)

الثانیه: صورت ثانیه این بود که من وارد مسجد شدم و دیدم که هنوز امام حمد را شروع نکرده فلذا اقتدا کردم، من در اینجا می توانم حمد و سوره را کاملاً بخوانم. چرا؟ چون صدای او را نمی شنوم،یا بلند گو نیست یا از صلوات اخفاتیه است، ممکن است بگوییم در اینجا ادله تقیه بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط حاکم نیست، حتماً باید حمد و سوره را بخواند. چرا؟ لأنّ الضروریات تتقدر بقدرها.

الثالثه:صورت ثالثه همان صورت ثانیه است، فقط فرقش در این است که ثانیه راجع به کل است، اما این صورت (صورت ثالثه) مربوط به بعض می باشد نه کل، اینجا نیز باید بعض را بخواند. چرا؟ لأنّ الضروریات تتقدر بقدرها.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص ۳۶۸، من أبواب صلاه الجماعه، ب۳۴ح۴، ط آل البیت.

پس ما قبول داریم که ادله تقیه حاکم بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط است، ادله اجزاء و شرائط می گوید من هم در حال اختیار جزء هستم و هم در حال اضطرار، اما ادله تقیه حاکم است بر آنها، فلذا می گوید فقط در حال اختیار جزء هستی نه در حال اضطرار. این در صورتی است که من مضطر باشم و فرض این است که من در اولی مضطر هستم، اما در دومی و سومی مضطر نیستم.

الرابعه: صورت چهارم این است که من نمی توانم قرائت را بخوانم .چرا؟ چون یا صدای امام را می شنوم، یا از صلوات جهریه است، اما می توانم حدیث نفس کنم، بعضی ها ممکن است بگویند حدیث نفس کنید، ولی این حرف درست نیست، یعنی ما در اینجا معتقدیم که ادله تقیه بر ادله اجزاء و شرائط حاکم است. چرا؟ چون من نمی توانم حمد و سوره را بخوانم، حدیث النفس خواندن نیست.

به بیان دیگر: اینکه می گویند: « المسیور لا یسقط بالمعسور»، این در جایی است که میسور،درجه ای از معسور باشد، یعنی میسور، به معسور شباهت داشته باشد و در اینجا میسور اصلاً درجه ای از معسور نیست.

صورت پنجم این است که من می توانم حمد را بخوانم، اما در حال رکوع و تشهد، این «حمد»، میسور آن معسور نیست، معسور ما قراءه الحمد فی حال القیام لا فی حال الرکوع و السجود و التشهد.

پس در صورت چهارم و پنجم، ادله تقیه حاکم بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط می باشد.

ص: ۱۹۴

الخامسه: إذا تمكّن من إتيان بقيّه الأجزاء فی غير حاله القيام، كما إذا اضطرّ فيها إلی ترک الفاتحه أو بعضها تقيه فهل عليه إتمام الفاتحه فی حال الركوع مع الإمكان؟

ذكر الشيخ الأنصاری أنّ فيه قولين: من إطلاق ما مرّ، يعنی: صحيحه أبی بصير و خبر إسحاق بن عمّار الدّالّين علی جواز القطع أو تركها.

و من أنّ الضروريات تتقدّر بقدرها، فإنّ المتعذّر هو القيام حال القراءه لا نفسها، و كذلک لو لم يتمكّن من التّشهد جالساً فإنّ وجوبه قائماً لا يخلو من قوّه، وفاقاً للمحكی عن ابن بابويه، و العلّامه فی المختلف، و الشهيد فی الذكری، ثمّ استدلّ علی ذلک بروايه جندب المنقوله عن محاسن البرقی.

يلاحظ عليه: أنّ أدلّه وجوب القراءه أو التشهد لا تشمل غير حاله القيام أو الجلوس، فإتيانهما فی غير محلّها يحتاج إلی الدّليل و لا يكون إتيانهما فی غير محلّها مصداقاً لقاعده الميسور.

يعنی ميسور بايد درجه ای از معسور باشد، تشهد را در حال قيام خواندن تشهد نيست، يا قرائت را در حال تشهد خواندن، درجه ای از قرائت در حال قيام نيست.

پس به اين نتيجه رسيديم كه ادله اجزاء و شرائط اطلاق دارد،يعنی هم حال اختيار و هم حال اضطرار را شامل است، اما ادله تقيه حاكم است و می گويد فقط در حال اختيار جزء و شرط هستی، نه در حال اضطرار، يعنی ادله تقيه اطلاق را در حال اضطرار قيچی می كند،بقيه تحت اطلاق باقی می ماند.

و لعلّ بإمعان النظر فی هذه الصوره يمكن الجمع بين الروايات المتشتّته المختلفه مضموناً، و بذلک يظهر حدود شرطيه عدم المندوحه و أنّها معتبره فی الصوره الثانيه و الثالثه دون بقيه الصور.

ص: ۱۹۵

يقول الشيخ الأنصارى: و بالجمله: فمراعاه عدم المندوحه فى الجزء من الزمان الذى يوقع فيه الفعل، أقوى مع أنّه أحوط.

إن قلت: شما در جهت سادسه رواياتى را خوانديد كه از آنها استفاده مى شد كه ادله تقيه هميشه بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط حاكم است نه فقط در حال اضطرار، اين روايات را چه كنيم؟

ما اين روايت را حمل بر ظروف خود شان مى كنيم، چون شيعه در تنگنا و خوف بود كه مبادا بگيرند و بكشند، حضرت در يک چنين شرائطى، فرموده: «من صلّى خلفهم فقط صلّى خلف رسول الله ص». شأن صدور روايات، روايات را روشن مى كند. وضعيت شيعه از نظر امنيتى بسيار نا مساعد بوده و يكى از شواهدش اين قضيه است كه مردى نزد حجاج مى رود و مى گويد من آمده ام كه از پدر و مادرم پيش تو شكايت كنم و پدر و مادرم را بگيريد. چرا؟ و لماذا سمّانى عليّاً؟يعنى جرم پدر و مادرم اين است كه نام مرا على نهاده، حجاج هر چند فهميد كه اين كلک است و مى خواهد با اين حرف ها يک چيزى از من بگيرد و برود، ولى در عين حال چيزى به او داد و مقامى را هم به او واگذار نمود و گفت خوب وسيله اى براى خود آوردى، در يک چنين شرائطى كه افراد راضى مى شوند كه آنها را نصرانى يا يهودى خطاب بكنند، اما شيعه خطاب نكنند و نگويند كه او شيعه است، اين روايات در يک چنين شرائطى صادر شده است، البته اين روايات، در آن شرائط معتبر است، منتها بحث ما در آن شرائط نيست.

ص: ۱۹۶

و أمّا الأخبار المرغّبه للصلاه معهم و شهود جنائزهم و عياده مرضاهم فهی وارده فی تلك الأزمنه حيث إنّه لم يكن يندفع كيدهم عن الشيعه، إلّا بهذه الأمور الموجبه لعدم معرفه تشيّعهم لئلّا يؤخذ برقابهم، كما فی بعض الأخبار، أو لعدم تأكيد العناد مع إئمه الشيعه كما تومی إليه روايه الصدوق فی قوله: رحم الله جعفراً ما كان أحسن ما يؤدّب أصحابه» و الله عالم.

پس ما به این نتیجه رسیدیم که اگر شخص تمکن دارد که قرائت را آرام بخواند (بدون اینکه زحمتی باشد) بخواند و نمازش کافی و مجزی است.

بنابراین، هم ما قائل به اجزاء شدیم و ادله تقیه را حاکم بر اطلاق ادله اجزاء و شرائط دانستیم، حال اضطرار را از شرطیت و جزئیت انداختیم، منتها در جایی که متعذر باشد، اما گر متعذر نباشد، آنجا قرائت را بخواند.

آیا انسان می تواند با وضوی اضطراری نماز های بعد از رفع اضطرار را بخواند؟ ۹۴/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا انسان می تواند با وضوی اضطراری نماز های بعد از رفع اضطرار را بخواند؟

بحث قبلی در باره اجزاء و عدم اجزاء اعمال انجام گرفته بر طبق تقیه بود که آیا چنین اعمالی مجزی است یا مجزی نیست؟

ما در جواب گفتیم مجزی است، منتها اگر امکان دارد باید حمد و سوره را بخواند. این بحث به پایان رسید و تمام شد.

اینک وارد بحث جدید می شویم و آن اینکه اگر ما وضو را بر وفق تقیه گرفتیم، یعنی در شرائطی قرار گرفتیم که ناچار بودیم طبق آنها وضو بگیریم و با این وضو نماز ظهر و عصر را هم خواندیم و سپس به منزل یا جای دیگر که تقیه نیست بر گشتیم، آیا می توانیم با همان وضوی اضطراری نماز مغرب و عشار را هم بخوانیم؟

ص: ۱۹۷

این مسأله در کلمات علمای ما معنون است،مرحوم محقق در شرائع می گوید: یک قول این است که می تواند، قول دیگر می گوید نمی تواند.

به بیان دیگر: فقهای ما در اینجا بر دو قول اند: من قائل که می تواند، و من قائل که نمی تواند، بلکه باید از سر وضو بگیرد و هر کدام هم برای خود شان دلیل اقامه کرده اند:

دلیل قائلین به عدم جواز

الدلیل الأول: کسانی که می گویند جایز نیست با آن وضو نماز مغرب و عشا را بخواند این است که: « الضرورایت تتقدّر بقدرها»، وضویی که انسان در حال اضطرار گرفته، فقط مال حالت اضطرار است، بعد از رفع اضطرار حتماً باید وضو بگیرد. چرا؟ « لأنّ الضرورایت تتقدّر بقدرها».

یلاحظ علیه: این آقایان محل بحث را گم کرده اند، اینکه می گویند: « الضرورایت تتقدّر بقدرها» معنایش این است که اگر رفع العذر شد،نباید وضو را مثل قبلی بگیریم، باید وضو را مثل زمان اختیار بگیریم، بعد از زوال عذر باید مثل واقع وضو بگیریم.

ولی بحث ما در این نیست، بحث ما در این است آیا آن وضویی را که در حالت ضرورت گرفتیم، اثرش باقی است یا باقی نیست، فلذا دلیل شما ارتباطی به مدعا ندارد، مدعا این است که آیا اثر آن وضو باقی است یا باقی نیست؟ شما می گویید: « الضرورات تتقدّر بقدرها» این دلیل چه ارتباطی به آن مدعا دارد؟!

الدلیل الثانی: می گویند آیه مبارکه که می گوید: « یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیدِیکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ» (۱)

ص: ۱۹۸

۱- مائده/سوره۵، آیه۶.

این آیه اطلاق دارد، هم حال اضطرار را می گیرد و هم حال اختیار را، خرج الإضطرار بالتقیه، یعنی ادله تقیه،حالت اضطرار را از تحت آیه خارج کرد، اما الآن که اضطرار رفع شده،اطلاق آیه حاکم است و باید این آدم برای نماز مغرب و عشای خودش وضو بگیرد.

یلاحظ علیه: این دلیل هم ضعیف است، چرا؟ چون این آیه مال کسی است که محدث باشد، این آقا معلوم نیست که محدث باشد. چرا؟ چون این آقا نمی داند آیا متطهر است یا محدث؟ در شبهه مصداقیه، تمسک به اطلاق نمی کنند،یعنی نه به اطلاق تمسک می کنند و نه به تقیید.

الدلیل الثالث: می گویند آدم مضطر فقط باید به مقدار اضطرار عمل کند، فلذا چنانچه وضو گرفت با این وضو فقط باید به مقدار اضطرار عمل کند و با آن نماز بخواند، اما بعد از رفع اضطرار هم با آن وضو نماز بخواند، ادله تقیه و اضطرا را آن را شامل نیست.

یلاحظ علیه: این استدلال نادرست است،چون اگر کسی وضوی اضطرار گرفت، می تواند قران را مس کند، و حال آنکه مس مصحف مورد اضطرار نیست، یعنی آنچنان نیست که اگر کسی وضوی اضطراری گرفت، فقط می تواند کار های اضطراری را با این وضو انجام بدهد، بلکه می تواند حتی اعمالی را که مورد اضطرار هم نیست انجام بدهد مانند مس مصحف.

بنابراین،ادله قائلین به عدم جواز که می گفتند بعد از رفع اضطرار، وضوی حالت اضطرار کافی نیست، ادله کافی نیست.

و استدل للقول الأول بوجوه:

۱:بأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

يلاحظ عليه: أنّ معنى القاعده عدم جواز التوضّؤ على وجه التّقيه ثانياً بعد زوال العذر.

إنّما الكلام فى جواز إيقاع الغايات (نماز) المشروطه بالطهاره بالوضوء السابق بعد زوال العذر،و هذا لا صله له بالقاعده.

۲: إطلاق الآيه الآمره بالطهاره الواقعيه عند إراده الصلاه، قال سبحانه: « يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ».

يلاحظ عليه: بأنّ الآيه ناظره لغير المتطهّر دون المورد، لأنّه مردّد بين المتطهّر و المحدث.

۳: الوضوء الاضطراريى إنّما يبيح الدخول فى الصلاه و ما يشترط فيه الطهاره كمسّ المصحف، نظير وضوء المسلوس و المبطون و نحوهما، فينحصر فى الإباحه مادامت الضروره موجوده.

يلاحظ عليه: أنّ لازم ذلك أن يقتصر المضطر بمورد الاضطرار، فيجوز له الدخول فى الصلاه دون مسّ كتابه القرآن و نحوه إذا لم يكن مورده، مع أنّهم أفتوا لـذى الجبيره أن يمسّ كتابه القرآن مع الاختيار،و هـذا يـدلّ على أنّه رافع للحدث لا مبيح للصلاه إلّا أن يدلّ دليل على الخلاف، و بذلك يظهر أنّ وضوء المبطون و المسلوس وضوء واقعىّ.

ادله قائلين به جواز

۱: استصحاب بقاء أثر الوضوء السابق، يعنى: جواز الدخول فى الصلاه

دليل اينها استصحاب است و مى گويند اثر وضوى اضطرارى را استصحاب مى كنيم، يعنى استصحاب حكمى مى كنند، حكم كدام است؟ جواز الدخول فى الصلاه، همان جواز الدخول را استصحاب مى كنند.

يلاحظ عليه: أنّ الشرط الدخول فى الصلاه- بعد زوال السبب — هو كون الرجل متطهّراً واقعاً و لا يثبت بالاستصحاب الحكمى — جواز الدخول فى الصلاه- الطهاره الواقعيه الّتى هى شرط للصلاه حال التمكّن، و نظيره استصحاب جواز الصلاه إلى الجهه الّتى صلّى إليها تقيه، إذ لا يثبت به كون الجهه قبله واقعيه و الّتى هى شرط للدخول فى الصلاه بعد زوال السبب.

ص: ۲۰۰

مـا بایـد موقع دخول در نمـاز، احراز وضو بکنیم، یعنی احراز کنیم که وضو داریم، استصـحاب حکمی ثـابت نمی کنـد که من وضو دارم، با استصحاب حکمی نمی شود موضوع را ثابت کرد و گفت:« أنا فی وضوء »، چون این اصل مثبت است که حجت نیست.

نعم لو ثبت أنّ الوضوء الاضطراری من مصادیق الوضوء الواقعی، و أنّ المضطر متطهّر واقعاً، یجوز له الدخول.

۲: الأمر یقتضی الإجزاء.

دلیل دوم شان این است که شـرع مقدس به من فرمود که بر طبق تقیه وضو بگیر (توضأ علی وفق التقیه)، شما هم گفتید که امر به شیئ، امتثالش مقتضی اجزاء است، اگر واقعاً مجزی است،چه فرق می کند صلات اول با صلات دوم؟

جوابش این است که درست است امر به شـیء مقتضـی اجزاء است، امـا کی و چه زمـان؟ مادامی که موضوع باقی است، تیمم هم مجزی است، تا چه زمانی؟ تا زمانی که انسان فاقد ماء باشد، بعد از وجدان ماء حتماً مجزی نیست.

یلاحـظ علیه: بأنّ القاعـده تثبت کون المأتی به من الصـلاه مجزیاً،إنما الکلام فی الصـلوات الّتی تأتی بها بعـد زوال العـذر، فهل یکفی الوضوء الناقص؟

خلاصه اینکه آقایان در کتاب طهارت یک بحث مفصـلی دارنـد که آیا تیمم مبیـح للصـلاه أو رافع للحدث؟ اگر بگوییم تیمم مبیح للصلاه، وقتی که آب پیدا کردیم، موضوع از بین می رود، اما اگر گفتیم رافع للحدث، من الآن متطهر هستم هر چند آب هم پیدا کردم فلذا می توانم با همان تیمم نماز های آینده را هم بخوانم.

ص: ۲۰۱

۳: ما ورد أنّ الوضوء لا ینقضه إلّا الحدث و النوم حدث،و لیس زوال السبب حدثاً و لم یثبت کونه ناقضاً.

وضو را دو چیز باطل می کند، یکی حدث، دیگری هم نوم، من که وضوی تقیه ای گرفتم و هنوز نه خوابیده ام و نه محدث شده ام، چرا نتوانم با آن نماز بخوانم؟

یلاحظ علیه:وجود المناقشه فی الصغری، لأنّ الموضوع، هو الوضوء الواقعی لا وضوء المضطر، و اللازم، التأکید علی کونه من مصادیق الوضوء، و إلّا فالکبری – دون أن تثبت الصغری – لا یحتجّ بها.

اینکه شنیده اید، الوضوء لا ینقضه إلّا الحدث، این وضوی واقعی را می گوید که بر طبق شریعت است، ولی این وضوی شما،وضوی تقیه ای است نه وضوی واقعی.

و بهذا ظهر أنّ أدلّه الطرفین غیر ناهضه لتعیین أحد الوجهین.

روح مطلب

ولی روح مسأله این است که باید ببینیم که آیا وضوی تقیه ای رافع حدث است یا فقط مبیح للصلاه لا رافع للحدث؟

اگر گفتیم فقط مبیح للصلاه است، چنین وضوی به درد بعد از رفع اضطرار نمی خورد، اما اگر گفتیم علاوه بر مبیح بودن للصلاه، رافع للحدث هم می باشد، یعنی این آ دم با آن کسی که وضوی واقعی گرفته، هیچ فرقی ندارد، در این صورت می شود حتی بعد از رفع اضطرار هم با آن نماز خواند؟

از روایات تیمم استفاده می شود که وضوی اضطراری رافع للحدث : « التراب أحد الطهورین یکفیک عشر سنین »، نوع آقایان در باب تیمم می گویند: رافع للحدث، یعنی هر چند بعداً آب هم پیدا کرد، باز هم می تواند با آن نماز بخواند.

ص: ۲۰۲

خلاصه اینکه مادامی که این مسأله را حل نکردیم، نه ادله قائلین به جواز به درد می خورد و نه ادله قائلین به عدم جواز.

و الحق أنّ المسأله مبنیه علی أمر آخر، و هو المستفاد من الأدلّه، و هو أنّ الوضوء الناقص الصادر عن تقیه أو عن عذر کما فی روایه عبد الأعلی مولی آل سام، هل هو بدل عن الوضوء التام فی جمیع آثاره و لوازمه، و أنّه مصداق من مصادیق الوضوء الصحیح الّذی أمر الله به لإزاله الحدث؟

أو أنّ المستفاد من الأدلّه هو الإذن فی امتثال الأمر بالصلاه حال الضروره بهذا الوضوء الناقص، و أمّا کونه مؤثراً فی رفع الحدث فلا، بل غایه مفاد الأدلّه کونه مبیحاً للصلاه و مسقطاً للأمر المقدمی- چون وضو امر مقدمی دارد- المتعلق بالتطهیر کالتیمم بناءً علی کونه مبیحاً للصلاه لا رافعاً للحدث؟

فعلی الفقیه أن یتحرّی فی تحقیق أحد هذین الأمرین.

ثمّ إنّ صاحب «مصباح الفقیه» استظهر القول الأول و قال ما خلاصته: ظاهر الأدلّه بل صریح أکثرها أنّ الفعل المأتی به حال الضروره مصداق حقیقیّ و فرد واقعی لماهیه الوضوء، و لذا ینوی المکلّف – بعد الاطلاع علی الحکم الشرعی – بفعله:امتثال أمره الواقعی و لا یلتمس فی تعیین وجه الفعل دلیلاً آخر؟

ألا- تری أنّ الأقطع- کسی که پایش قطع شده- ینوی بوضوئه ما یرتفع به حدثه علی نحو لو تجدّدت له رجل (پا) بقدره الله تعالی لا یقتضی ذلک إلّا تغییر کیفیه وضوئه لا رفع أثر وضوئه السابق، لأنّ نجد الرجل (نجد، پیدا کردن رجل و پا) لیس من نواقض الوضوء» (۱)

ص: ۲۰۳

۱- مصباح الفقاهه، حاج آقا رضا همدانی، قسم الطهاره، ج۱، ص۱۶۸،ط سنگی.

این حرف حاج آقا رضا همدانی است و من هم موید ایشان هستم که در جلسه آینده بیان خواهم کرد.

با زوال تقیه، آیا وضوی تقیه ای برای عبادات بعدی کافی است ۹۴/۰۸/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: با زوال تقیه، آیا وضوی تقیه ای برای عبادات بعدی کافی است؟

مسأله ما این ست که اگر کسی تقیه وضو گرفت و بعداً هم تقیه زایل شد، آیا با آن وضو می تواند اعمال عبادی را ا نجام بدهد یا اینکه با زوال تقیه، وضو تقیه ای هم باطل می شود؟

ادله طرفین را در این زمینه خواندیم، یعنی هم ادله کسانی را که می گویند « لا یجوز » و هم ادله کسانی که می گویند« یجوز » را خواندیم، و ما گفتیم که این ادله جانبی بحث می کنند، یعنی هویت واقعی مسأله را مطرح نمی کنند،فلذا باید ببینیم که هویت مسأله چیست؟

بعداً از کلام حاج آقا رضا یک کلمه ای را نقل کردیم و گفتیم مسأله مبنی بر این است که آیا این وضو تقیه ای رافع حدث است یا فقط مبیح دخول در صلات است؟

به بیان دیگر آیا وضوی تقیه ای، یک وضوی واقعی است ولو در این ظرف (ظرف تقیه) یا اینکه فقط از روی ناچاری اشکالی ندارد؟

باید مسأله روی این جهت متمرکز کنیم و انگشت روی درد بگذاریم و الا ادله قبلی و بعدی، ادله جانبی است و با استصحاب اباحه دخول نمی شود ثابت کرد که این آدم وضو دارد.

بنابراین، باید ببینیم که این آ دم در این حالت وضو دارد یا ندارد؟ ما در اینجا به کمک مرحوم مصباح هستیم،دو دلیل داریم که در این حالت وضو دارد، یعنی بدون وضو نیست.

ص: ۲۰۴

دلیل اول

دلیل اول ما روایاتی است که در این زمینه وارد شده،روایت می گوید شما در حال تقیه وضو بگیرید، این آدمی (که مثلاً علی بن یقطین است) در این حالت که وضو می گیرد، قصد امتثال کدام امر را دارد؟ قصد امر آیه مبارکه که می فرماید: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیدِیکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ» .

جناب علی بن یقطین، هنگامی که می خواهد پای خودش را بشوید، قصد امتثال این آیه مبارکه را دارد که می فرماید: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیدِیکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ»

پس وضوی این آدم مصداق واقعی این آیه مبارکه است، «فللوضوء مصداقان» مصداق واقعی و هو المسح و مصداق واقعی آخر فی حاله الإضطرار و هو الغسل، بنابراین، این آدم وضو گرفته، چون این آدم، این آیه مبارکه را قصد کرده، اگر این مصداق وضو نبود، چگونه می تواند این آیه مبارکه را قصد کند.

دلیل دوم

دلیل دوم این قاعده است که می گوید: « المیسور لا یسقط بالمعسور» معلوم می شود که این میسور، میسور آن معسور است، در حقیقت درجه نازله آن معسور است کأنّه وضوی ما دارای دو درجه است،یک درجه عالی دارد و یک درجه نازل، این درجه نازلش است.

بنابراین،ما به کمک مرحوم حاج آقا رضا رسیدیم، به دو دلیل، یکی بخاطر اینکه این آدم آیه مبارکه را قصد کرده است، چون آیه مبارکه را قصد می کند، قهراً عمل ما مصداق آیه است و الا اگر مصداق آیه نبود، چطور قصد امتثال آیه مبارکه را می کنید؟

ثانیاً: مسأله «المیسور لا یسقط بالمعسور» است، میسور درجه نازله آن معسور است، مباین نیست، درجه نازله است، اگر درجه نازله شد، پس هر اثری که بر میسور مترتب است بر معسور هم مترتب می شود، این منبای ماست.

دیدگاه آیت بجنوردی

مرحوم آیت الله بجنوردی – ایشان کتابی دارد بنام:« القواعد الفقهیه » – در اینجا عقیده اش بر خلاف ماست، چون معتقد است مادامی که انسان در حال تقیه است این وضو کارساز است، اما إذا زالت التقیه، این وضو به درد نمی خورد و هیچ گونه کار سازی ندارد.

توضیح بیان آیت الله بجنوردی

من بیان ایشان را عرض می کنم، تا معلوم شود که نقطه ضعفش از نظر ما چیست؟ بیان ایشان این است که:« مقتضی القواعد الأولیه » این است که صحت نماز، متوقف بر وضوی واقعی است،این مقتضای قواعد واقعیه اولیه است، آیه ای مبارکه که می فرماید: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیدِیکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ» معنایش این است که اعمال عبادی من صلاه و طواف، متوقف است بر وضوی واقعی و وضوی صحیح، غایه ما فی الباب، اسلام اجازه داده است که در موقع ضرورت که همان اعمال عبادی را با وضوی تقیه ای بیاور، مادامی که تقیه است، انسان مجاز می باشد، اما إذا زالت التقیه فالمرجع القواعد الأولیه، قواعد اولیه کدام است؟ صحه الصلاه و الطواف متوقفه علی الوضوء الواقعی، مسح المصحف متوقف علی الوضوء الواقعی، غایه ما فی الباب این قواعد اولیه در یک ظرف خاصی تخصیص خورده است، ظرف خاص کدام است؟ حاله الإضطرار، فإذا زالت الإضطرار، بعد الإضطرار لیس المرجع الإستصحاب المخصّص بل المرجع عموم العام.

آقایان در کفایه خوانده اند، وقتی شک کردیم که وقتی مخصص زایل شده، مرجع کدام است؟ مثلاً مولا فرمود:« إجلس فی المسجد»، بعداً آمد یک بخشی را اجازه داد، من الظهر إلی المغرب، شک می کنیم که بعد از مغرب باید چه کنیم؟ می گوید رجوع می کنیم به دلیل عام، اینجا از قبیل این است که ما یک دلیلی داشتیم که: «الصلوات الواقعیه متوقفه علی الطهاره الواقعیه مطلقاً، سواء کان مختاراً أو مضطراً، خرج المضطر»، حالا که اضطرار رفع شد، نباید ما دنبال دلیل مخصص برویم،باید تمسک کنیم به اطلاق ادله اولیه، این بیان ایشان است.

ص: ۲۰۶

أقول: و يؤيّد ذلك الأمران التاليان:

۱: ما ورد فی الروايات من الأمر بالوضوء علی وجه التقيه، فإنّ المكلّف (مثلاً علی بن يقطين) يقصد به الوضوء الذی يرفع الحدث.

و بعباره أخری: ينوی امتثال نفس أمر الّذی ينويه المختار، أعنی قوله سبحانه: « يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيدِيكُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ» اگر امر واقعی را قصد کرد، امر واقعی وضو می خواهد، معلوم می شود که للوضوء مصداقان، درجه يک دارد و درجه ده دارد، هردو مصداق وضو هستند، اگر مصداق وضوست، چرا بعد از زوال تقيه نتوانيم با آن نماز بخوانيم و با آن طواف کنيم، فرض اين است که مصداق وضو است، شیئ درجاتی دارد، مثلاً در همه جای شهر مقدس «قم» مغازه سوهان پزی و سوهان فروشی است، منتها سوهان برای خودش درجاتی دارد و همه اين درجات مصداق سوهان است.

ثانياً: «الميسور لا يسقط بالمعسور »، ظاهر اين است کا ميسور درجه نازل معسور است، از قماش آن است و از آن کمتر نيست.

و هذا الأمران علی أنّ زوال السبب ليس من المبطلات، بل الوضوء باق علی صحته إلی أن يحدث.

و يظهر من المحقق البجنوردی (ره) اختيار القول الثانی حيث قال: «مقتضی القواعد الأوليه هو عدم ترتّب آثار الصحّه علی ذلك العمل، و ذلک لأنّ موضوع الأثر شرعاً هی العباده الصحيحه و المفروض أنّها ليست بصحيحه، إذ لا شک فی أنّ الطهاره الواقعيه رهن الوضوء الصحيح بحسب الواقع، و الوضوء تقيةً ليس وضوءاً صحيحاً بحسب الواقع، و إنّما أذن الشارع فی إتيانه لأجل دفع الضرر عن نفسه أو ماله أو عرضه أو عن غيره ممّن يخصّه ذلک، فإذا ارتفع الخوف و لم يكن احتمال ضرر فی البين فلا وجه لاحتمال وجود الأثر الذی هو للوضوء الواقعی علی هذا الفعل المسمّی بالوضوء عندهم، و هو ليس بالوضوء واقعاً» .
يعنی اين وضوی واقعی نيست و فقط اسم وضو را يدک می کشد.

ص: ۲۰۷

ایشان قواعد اولیه را گرفته، تمام تکیه اش روی قواعد اولیه است، ما کجا را کوبیدیم، ما گفتیم ادله تقیه وضو ساز است و این به سهو خودش یک وضوی واقعی است، منتها وضوی درجه دوم است نه وضوی درجه یک، فشار آوردیم روی ادله تقیه و گفتیم ادله تقیه وضو ساز است.

اما ایشان (محقق بجنوردی) فرمود: ادله واقعیه و اولیه، اثر را مال وضوی واقعی دانسته و می گوید:« صحه الصلاه موقوفه علی الوضوء الواقعی»، منتها «خرج» بخش خاص، در غیر این بخش رجوع می کنیم به ادله اولیه که می گوید: اثر صحیح که دخول در نماز است، مترتب علی الوضوء الواقعی، عند الشک فالمرجع هی اطلاقات أدله الأولیه.

بیان استاد سبحانی نسبت به دیدگاه محقق بجنوردی

ما به محقق بجنوردی می گوییم، فرمایش شما صد درصد درست است، کی؟ «لولا الحاکم»، حاکم داشتیم، ادله تقیه حاکم بر اطلاقات ادله واقعیه است، ادله واقعیه می گوید اثر مال وضوی صحیح است، اما ادله حاکم -که ادله تقیه است- می گوید این هم مصداق وضوی صحیح است.

ما می گوییم فرمایش شما صد درصد درست است، کی؟« لولا حکومه أدله التقیه »، آدله تقیه آمد و گفت اینهم وضو است، ولذا جناب علی بن یقطین که آمد وضو بگیرد، چه را قصد کرد؟ قصد کرد امتثال آیه مبارکه را که می فرماید: « یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلَاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَأَیدِیکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ» .

بنابراین؛اگر ادله تقیه نبود، حق با شما بود، ولی ادله تقیه که آمد، جعل مصداق و جعل موضوع کرد و با جعل موضوع، ما نباید در اثرش شک کنیم، مثل اینکه بگوید: « التراب أحد الطهورین»، ولذا اگر آب پیدا کردم، تیمم من نشکسته است، مگر دلیل داشته باشیم، ادله تقیه جعل مصداق کرد.

أقول: إنّ مقتضى الأصل هو ترتّب الأثر على العمل الصادر تقيه مادامت التقيه سائده دون ما إذا زالت،فيفقد أثره فلا تصحّ إقامه الصلاه بالوضوء بعد زوال التقيه، لكن ملاحظه لسان أدلّه التقيه « التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْ ءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَه» لسان التنزيل و التوسعه و تنزيل الفرد الإضطراری منزله الفرد الواقعی، و یعلم ذلک بإمعان النظر فیما ورد حولها و ملاحظتها مع ما ورد فی أمثالها.

ممکن است کسی اشکال کند که:« ولو نزّله منزله الوضوء الواقعی، اما فی الظرف الخاص»؟

باید بیان ما به گونه ای باشد که این اشکال را بر طرف کند، بیان ما این است که ما در روایات تقیه دوتا کلمه داریم:

الف؛ کلمه «أحلّ»

ب؛ کلمه «جاز»

پس ما در ادله تقیه دو کلمه داریم،یکی کلمه «أحلّ»، دیگری هم کلمه »جاز» « التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْ ءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَه».

یکی هم در ادله « تقیه» کلمه «جاز» آمده، فلذا باید دقت کنیم که از این کلمه «احل و جاز» چه می فهمیم، آیا ظرف خاص را می فهمیم یا عموم را؟

در جواب می گوییم:« یعرف الأشیاء بأشباهها»، کلمه «احل» در آیه دیگر هم آمده، مانند: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (۱) .

آیا مراد از این حلیّت، حلیت تکلیفی است یا حلیت وضعی؟ حلیت تکلیفی، یعنی کار حرامی نیست، ولی مراد در این آیه حلیت وضعی است، یعنی آیه نمی گوید که کار حرامی نیست، بلکه می گوید: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أی أمضاه، یعنی بیع را امضا کرده، از کجا من می گویم که این حلیت وضعی است نه تکلیفی؟ چون اگر بخواهد نظام بشری و اجتماعی بر پا باشد، این با حلیت تکلیفی درست نمی شود، چون امروز می فروشد، فردا پس می گیرد، اگر بخواهد نظام بشری و اجتماعی بر پا باشد، باید حلیت، حلیت وضعی باشد که معامله لازم باشد، یعنی بعد از فروختن حق نداشته باشد که معامله را بهم بزنند، بایع مبیع را و مشتری هم ثمن را پس بگیرد، پس کلمه «احل» در آنجا به معنای حلیت تکلیفی نیست، بلکه به معنای حلیت وضعی است و بسیار فرق است بین حلیت تکلیفی و بین حلیت وضعی، حلیت تکلیفی یعنی کار خلاف شرع نکردی، این که به درد نمی خورد. چرا؟ چون اسلام می خواهد جامعه را منتظم کند، انتظام جامعه بر اساس حلیت وضعی است نه حلیت تکلیفی.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۷۵.

در جای دیگر هم کلمه « جاز» داریم، ماننـد این حـدیث که می فرمایـد: «وَ الصُّلْحُ جَائِزٌ بَیْنَ الْمُسْلِمِینَ إِلَّا صُلْحاً أَحَلَّ حَرَاماً أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا » .

آیا «جاز» به معنای جواز تکلیفی است؟ نه، چون همه می دانند که صـلح جایز است، جائز یعنی نافذ، یعنی وقتی صـلح کردند، حق ندارنـد که بهم بزننـد، اگر حلیت را به معنـای حلیت وضـعی گرفتیم، جاز را هم جاز وضـعی گرفتیم، پس در ادله تقیه نیز بایـد همین را بگوییم: «التَّقِیَّهُ فِی کُلِّ شَیْ ءٍ یُضْطَرُّ إِلَیْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَه» یعنی او را امضـا کرده، وقتی امضا کرد،معنا ندارد که آن را بهم بزند، آدمی که امضا کرد، امضائش اطلاق دارد، فلذا اگر طرف بگوید من پشـیمان هسـتم،این پشیمانی به درد نمی خورد، چون خـدا امضا کرده، «التَّقِیَّهُ فِی کُلِّ شَیْ ءٍ یُضْطَرُّ إِلَیْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَه» امضا و مهر کرده، یعنی چه امضـا کرده؟ یعنی دیگر معـامله و صـلح قابـل بهم زدن نیست، معنـای تقیه اگر این شـد، دیگر معنـا نـدارد که یک حالت دون حالت (یعنی ظرف خاص معنی ندارد).

همچنین نسـبت به «جـائ» روایتی درایم، این «جـاز» که در تقیه است، همـان جاز است که در صـلح است « وَ الصُّلْحُ جَائِزٌ بَیْنَ الْمُسْلِمِینَ» ، لکن ملاحظه لسان أدلّه التقیه - التَّقِیَّهُ فِی کُلِّ شَیْ ءٍ یُضْطَرُّ إِلَیْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَه- لسان التنیزل و التوسعه و تنزیل الفرد الإضطراری منزله الفرد الواقعی، و یعلم ذلک بإمعان النظر فیما ورد حولها و ملاحظتها مع ما ورد فی أمثالها.

فقـد ورد فی سائر المقـدمات قوله سـبحانه: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَیعَ وَحَرَّمَ الرِّبَاء»، نظام اجتماعی با حلیت تلکیفی نمی چرخـد، با حلیت وضعی (که لازم باشد) می چرخد، کما ورد عن رسول الله ص قوله: « وَ الصُّلْحُ جَائِزٌ بَیْنَ الْمُسْلِمِینَ إِلَّا صُلْحاً أَحَلَّ حَرَاماً أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا » (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۸، ص۴۴۳، من أبواب الصلح، ب۳، ح۲، ط آل البیت.

فالحليه فی الآیه محموله علی الحلیه الوضعیه، بمعنی إمضاء الشارع البیع دون الرّباء، کما أن الجواز فی الحدیث الرسول ص محمول علی الجواز الوضعی، بمعنی جعله أمراً ممضی فی عالم المعاملات.

و من المعلوم أنّ کلا المعنیین یلازمان صحّه العمل و ترتّب الأثر علی البیع و الصلح دون أن ینحصر معنی الحلیه و الجواز فی التکلیف المحض بمعنی عدم کونهما حراماً، و ذلک لأنّ النظام قائم بالمعنی الوضعی منهما لا التکلیفی.

فإذا کان هذا معنی الحلیه و الجواز فی البیع و الصلح، فلیکن کذلک قولهم فی مورد التقیه حیث جاء فیها نفس هذین اللفظین:

۱: عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ إِسْمَاعِیلَ الْجُعْفِیِّ وَ مَعْمَرِ بْنِ یَحْیَی بْنِ سَامٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ زُرَارَهَ قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا جَعْفَرٍ ع یَقُولُ:

« التَّقِیَّهُ فِی کُلِّ شَیْ ءٍ یُضْطَرُّ إِلَیْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَه» (۱) . یعنی خدا آن را امضا کرده است.

۲: «فَکُلُّ شَیْ ءٍ یَعْمَلُ الْمُؤْمِنُ بَیْنَهُمْ لِمَکَانِ التَّقِیَّهِ مِمَّا لَا یُؤَدِّی إِلَی الْفَسَادِ فِی الدِّینِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ » (۲) .

فإذاً أیّ فرق بین الفریقین من الأدله حیث استفید من الفریق الأول المعنی الوضعی الملازم للصحه، دون الفریق الثانی حیث حمل علی التکلیفی أو الإمضاء الموقت و علی ذلک فالوضوء تقیه مصداق للوضوء.

و بذلک یظهر الجواب من قوله: «إنّ الأثر مترتّب علی الوجود الواقعی من الأعمال لا أعمّ منه و من غیر الواقعی»، و ذلک لأنّ المتبادر من الروایتین فی مورد التقیه أنّ الأثر مترتّب علی کلا الوجودین، لأنّ الشارع أمضاه کما أمضی الواقعی و رتّب علیه الأثر کما رتّبه علی الواقعی.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص۲۱۴، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۵، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص۲۱۶، من أبواب الأمر و النهی، ب۲۵، ح۶، ط آل البیت.

کلام بنجوردی موردی را می گوید که ما منکر نیستیم، ما هم می گوییم مقتضای اطلاقات ادله اولیه این است که:« الصحه مترّتب علی الوضوء الواقعی»، اما ادله تقیه آمده، جعل مصداق کرده و گفته اینهم وضو است و این هم صحیح است- .

و بذلک یظهر الجواب من قوله: «إنّ الأثر مترتّب علی الوجود الواقعی من الأعمال لا أعمّ منه و من غیر الواقعی»، و ذلک لأنّ المتبادر من الروایتین فی مورد التقیه أنّ الأثر مترتّب علی کلا الوجودین، لأنّ الشارع أمضاه کما أمضی الواقعی و رتّب علیه الأثر کما رتّبه علی الواقعی.

فالضابطه الکلّیه ترتیب الأثر علی العقد أو الإیقاع أو الفعل (العمل) الموافق للتقیه مطلقاً و إن زالت التقیه إلّا أن یدل دلیل علی خلافها، فالمتبع حینئذ هو الدلیل.

تقیه در احکام وضعیه ۹۴/۰۸/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقیه در احکام وضعیه

تا کنون بحث ما در باه تقیه از نظر حکم تکلیفی بود، و به یک معنی حکم وضعی در باره نماز، عرض کردیم وضوی تقیه ای هم برای گذشته درست است و هم برای آینده مادامی که محدث نشده است.

الآن بحث در باره حکم وضعی داریم، که در واقع تقیه انجام داده، آیا این احکام باقی است یا نه؟

فروع مسأله

۱: مثلاً؛ اهل سنت معتقدند که اگر انسان بول کرد، یکی از اسباب طهارت این است که سر حشفه را به جدار و دیوار بزند و آن را خشک کند و قتی خشک شد، این سبب پاکی و طهارتش می شود، حال یکنفر شیعه اگر مبتلا به تقیه شد و این کار را کرد و با همین حالت هم نماز خواند، نمازش ممکن است صحیح باشد، اما بالأخره رأس الحشفه پاک است یا نجس؟ آیا می توانیم بگوییم تقیه در اینجا هم کافی است.

ص: ۲۱۲

۲: فرض کنیم کسی مبتلا به نبیذ شد و با آن وضو گرفت، البته آقایان نبیذ شراب نیست، آب مدینه تلخ است، فلذا چند دانه خرما به این آب می انداختند که تا حدی شرین بشود، البته این آب (با ریختن خرما در آن) یک مقدار سکر ضعیفی هم پیدا می کرد و با همان آب وضو می گرفتند، حالا اگر این آ دم با همان آب وضو گرفت، خمی است، از این طریق نبیذ است،نبذ، یعنی ألقی، خرما ها را می انداختند تا این آب شرین بشود، تا حدی هم سکر قلیلی داشت و با همان وضو می گرفتند، این آدم هم وضو گرفت آیا این وضو برای آینده هم درست است- البته این غیر از فقاع است، فقاع آب جو است و واقعاً خمر است، منتها استصغره الناست- ؟

۳: حنفی معتقدنـد که اگر جلد میته را دباغی کنند، با دباغی کردن جلد میته پاک می شود، ولی ما معتقدیم که میته پاک نمی شود ولی حنفی ها معتقدند که اگر دباغی کنند پاک می شود، حال اگر یکنفر شیعه جلد دباغی شده را پوشید و عرق هم کرد و با آن نماز هم خواند،آیا بدنش پاک است یا نه؟

۴: در ماه رمضان تقیه مجبور شد که روزه اش را با اهل سـنت افطار کند، مثلاً در مجلس چشن آنها شرکت کرد ولذا این آدم مجبور شد که روز ه اش را بخورد، اگر خورد آیا قضا دارد یا قضا ندارد؟

۵: یکنفر شـیعه تقیه یک عقدی تقیه ای را اجرا کرد، چون اهل سـنت عقد معلق را صـحیح می داند، این آدم (شیعه) یک عقد معلق را تقیه انجام داد و زنی را گرفت، البته این عقد مادامی که تقیه است مشـکلی ندارد، آیا بعد از رفع تقیه هم به قوت خود باقی است یا نه؟

ص: ۲۱۳

لا شکّ فی صحّه صلاته ما دامت التقیه باقیه، إنّما الکلام فی طهاره حشفه إذا استنجی بالمسح علی الجدار، أو طهاره أعضاء وضوئه إذا توضّأ بالنبیذ، أو طهاره أعضاء بدنه إذا کانت رطبه و صلّی علی جلد المیته المدبوغ، فهل تکون الأعضاء طاهره، أو یحکم علیها بالنجاسه؟

در اینجا دو قول وجود دار:

۱: قول اول می گوید همه آثار بار است، یعنی هم بدنش پاک است و هم رأس الحشفه اش.

۲: ولی ما قائلیم که فقط یک اثر بار است و آن اینکه فقط نمازش صحیح است، بقیه آثار تابع قوانین اولیه و احکام اولیه است، احکام اولیه هر چه باشد در اینجا هم ثابت است و فرق نمی کند.

دلیل قول دوم

دلیل ما این است که باید لسان تنزیل را ببینیم و نگاه کنیم که چه چیز را جای چیز دیگر کردیم، آیا لسان تنزیل جز این است که بگوید نماز تو، تقیه مثل نماز واقعی است، اما اینکه جلد میته مثل جلد مزکا است؟ بر این جهت دلالت ندارد، نماز شما در حالی که رأس حشفه نجس است صحیح می باشد، اما واقعاً رأس حشفه به واسطه مس علی الجدار پاک شده یا نه؟ بر این جهت دلالت ندارد، تنزیل فقط در باره اعمال عبادی است و می گوید اعمال عبادی شما در این حالت صحیح است،اما بقیه اعمال، لسان روایات ناظر بر آنها نیست.

فرض کنید اعلام کردند که امروز عید است و حال آنکه من می دانم که بیست و نهم ماه رمضان است، ولی گیر کردم در آن مجلس، فقط ما می توانیم بگوییم اکل شما جایز است و کفاره ندارد و شارع مقدس شما را حد نمی زند، اما اینکه این روزه قضا هم ندارد، وخوردن شما کلا خوردن است، به این جهت دلالت ندارد.

ص: ۲۱۴

خلاـصه بایـد ببینیم که از لسـان دلیـل چه اسـتفاده می شود؟ حتماً از لسان دلیل عموم المنزله اسـتفاده نمی شود بلکه خصوص المنزله است، یعنی ینزل الصلاه منزله صلاه الواقعی، اما ناظر به بقیه آثار نیست در بقیه یرجع إلی القواعد الأولیه.

الأـقوی هو الثانی، و ذلک لأن أقصـی ما یـدلّ دلیل علیه دلیل التقیه خصوص المنزله، و هو أن الشارع نزّل صـلاته منزله الصـلاه الواقعیه، و أنّ المأمور به فی الواقع أعم من الواقعی الأولی أو الواقعی الثانوی.

و أمّا تنزیل الاسـتنجاء بنحول المـذکور منزله الاسـتنجاء بالماء – دیوار عیناً مثل آب بشود، بر این دلالت ندارد- أو تنزیل غسـل الأعضـاء بالنبیـذ منزله غسـلها بالمـاء، أو تنزیـل جلـد المیته المـدبوغ منزله جلـد المـذکی فلاـ یـدل علیه دلیل، فیبقی ما دل علی النجاسه فی هذه الموارد علی حاله.

بنـابراین،بایـد مصـب و محـل تنزیـل را در نظر گرفت، مصب تنزیـل همـان نمـاز است که عرض کردم، نسـبت به بقیه دلیـل ما ساکت است.

و بـذلک یعلم أنّه لو أکـل و شـرب فی نهار شـهر رمضان تقیه فلا کفّاره علیه، لکنّ القضاء لا یسـقط و ذلک لأنّ الکفّاره تجب علی المفطر اختیـاراً و أمّـا القضـاء فهو لمطلق الأکـل، سواء کـان مختاراً أو مضـطراً حتّی المریض، و قس علی ذلک کلّ ما یمرّ علیک من الأحکام الصادره تقیه.

اگر شـیعه ای، تقیه معامله کرد، و أمّا إذا باع تقیه أو اشتری کذلک یقع العقد باطلاً، لعدم تحقق الشـرط الأصـیل فی صحّه البیع أعنی: طیب النفس فی البیع و تشریع التقیه لغایه الامتنان علی الضعیف و لا امتنان فی صحه البیع عن تقیه نظیر البیع عن إکراه.

ص: ۲۱۵

بقی الکلام فی الطلاق علی وجه التّقیه أی غیر الجامع للشرائط کالطلاق فی طهر المواقعه، فالبحث عن صحّته و عدمها کالنکاح عن تقیه موکول إلی محله.

فرض کنید که حاکم حکم کرده که فلانی باید این اموال خودش را بفروشد و ما هم ناچاریم که بخریم و من می دانم که بایع طیب نفس ندارد، مادامی که تقیه است، استفاده از این اموال مشکلی نیست اما بعد از رفع تقیه باید مال طرف به او بدهد.

بنابراین،ما در احکام وضعیه (به جز صلات) قائل به تقیه نیستیم، بله! در اعمال عبادی مانند حج و غیر حج قائل به صحت هستیم در غیر اعمال عبادی مرجع همان قواعد اولیه است.

الجهه العاشره: فی التقیه المدارئیه

تقیه مداراتی این است که با آنها نماز بخوانیم، همراه آنها روزه بخوریم، همراه آنها نماز میت بخوانیم، آیا این درست یا نه؟

شکی نیست که تقیه مداراتی، چیز خوبی است، یعنی در اصل مسأله بحثی نیست، چرا؟ چون بنی الإسلام علی دعامتین،کلمه التوحید و توحید الکلمه، این کلمه را ظاهراً شیخ کاشف الغطاء فرموده و ظاهراً از قرآن کریم هم این مطلب استفاده می شود مانند: « أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (۱) «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ »، این توحید است. « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...» (۲) .

« إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...» توحید است، ادیان به این معنی غلط است، آنچه که ما داریم شرائع است، منتها در لسان آقایان کلمه ادیان زیاد به کار رفته است. دین به معنای توحید خالقیت، توحید ربوبیت و توحید خالقیت، « وَلَا تَتَفَرَّقُوا» به معنای توحید کلمه است، بنابراین، شکی نیست که اگر مسلمانان با همدیگر معاشرت کنند و با هم مراوده کنند و اختلافات را نادیده بگیرند، اختلافات را به مدرسه ها و مجامع علمی واگذار کنند، اما در کوچه و خیابان مسائل تفرقه انگیز را کنار بگذارند، اگر این باشد جای بحث نیست، ولی دغدغه من جای دیگر است و آن این است که آیا اعمالی را که با آنها مداراتاً انجام می دهیم مجزی است یا مجزی نیست؟

۱- شوری/سوره۴۲، آیه۱۳.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۱۹.

حضرت امام می فرماید مجزی است و با این روایت هم استدلال می کرد:

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامٍ الْكِنْدِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِيَّاكُمْ أَنْ تَعْمَلُوا عَمَلًا نُعَيَّرُ بِهِ فَإِنَّ وَلَدَ السَّوْءِ يُعَيَّرُ وَالِدُهُ بِعَمَلِهِ كُونُوا لِمَنِ انْقَطَعْتُمْ إِلَيْهِ زَيْناً وَ لَا تَكُونُوا عَلَيْهِ شَيْناً صَلُّوا فِي عَشَائِرِهِمْ وَ عُودُوا مَرْضَاهُمْ وَ اشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَ لَا يَسْبِقُونَكُمْ إِلَى شَيْ ءٍ مِنَ الْخَيْرِ فَأَنْتُمْ أَوْلَى بِهِ مِنْهُمْ وَ اللَّهِ مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْ ءٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبْ ءِ قُلْتُ وَ مَا الْخَبْ ءُ قَالَ التَّقِيَّةُ» (۱)

فإنّ الظاهر منها الترغيب فى العمل طبق آرائهم و أهوائهم و إتيان الصلاه فى عشائرهم، و كذا سائر الخيرات، مع أنّ الإتيان فى عشائرهم و بمحضر منهم مستلزم لترك بعض الأجزاء و الشروط و فعل بعض الموانع و تذييلها بقوله:« وَ اللَّهِ مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْ ءٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الْخَبْ ءِ قُلْتُ وَ مَا الْخَبْ ءُ قَالَ التَّقِيَّةُ» لدفع استبعاد الشيعه صحه العمل المخالف للواقع فقال: إنّ ذلك أحبّ العبادات و أحسنها.

و يمكن الاستدلال عليه – أيضاً – وراء صحيحه هشام بما مرّ من الروايات الستّ الدالّه على التأكيد فى مورد التقيه و الحثّ عليها، و قد مرّت الروايات بأجمعها فى الفصل السادس و نشير فى المقام إلى بعضها:

۱: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَمَّرِ بْنِ خَلَّادٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْقِيَامِ لِلْوُلَاةِ فَقَالَ:« قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع التَّقِيَّةُ مِنْ دِينِي وَ دِينِ آبَائِي وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَه» (۲) . فإنّ القيام لأجل التحبيب و حسن المعاشره لا لصيانه النفس و النفيس عن الشرّ. معلوم می شود كه تقيه، تقيه خوفی نبوده بلكه تقيه مداراتی بوده است.

ص: ۲۱۷

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۱۹، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب۲۶ح۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۰۴، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب۲۴ح۴، ط آل البيت.

۲: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: « يَا زَيْدُ خَالِقُوا النَّاسَ بِأَخْلَاقِهِمْ صَلُّوا فِي مَسَاجِدِهِمْ وَ عُودُوا مَرْضَاهُمْ وَ اشْهَدُوا جَنَائِزَهُمْ وَ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَكُونُوا الْأَئِمَّةَ وَ الْمُؤَذِّنِينَ فَافْعَلُوا فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَالُوا هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِيَّةُ- رَحِمَ اللَّهُ جَعْفَراً مَا كَانَ أَحْسَنَ مَا يُؤَدِّبُ أَصْحَابَهُ وَ إِذَا تَرَكْتُمْ ذَلِكَ قَالُوا هَؤُلَاءِ الْجَعْفَرِيَّةُ- فَعَلَ اللَّهُ بِجَعْفَرٍ مَا كَانَ أَسْوَأَ مَا يُؤَدِّبُ أَصْحَابَهُ» (۱)

این فتوای امام است، البته حضرت امام (ره) در این فتوا خیلی موافق ندارد، موافق دارد،اما موافق قطعی ندار، ظاهر روایات این است، ولی من در این مسأله متوقف هستم، از یک طرف این مسأله در میان قدمای ما مطرح نشده، چون قدمای ما فقط تقیه خوفی را مطرح کرده اند، تقیه مداراتی در کلمات آنها نیست فلذا مسأله را منقح نکرده اند که انسان دل گرم بشود و فتوای قطعی بدهد، از یک طرف این نوع روایات را هم داریم، البته ما این نوع روایات را در تقیه خوفی هم خواندیم ولذا احوط این است که انسان تقیه مداراتی بکند، یعنی نماز را با آنها بخواند، احتیاطاً هم اعاده کند یا احتیاط مستحب یا احتیاط واجب، مرحوم آیت الله گلپایگانی احتیاط وجوبی می داند.

نکته: اهل سنت بعد از نماز صبح، نماز دیگر را حرام می دانند و می گویند:« لا صلاه بعد صلاه الفجر»، همچنین بعد از نماز عصر هم نماز نمی خوانند و می گویند:« روی لا صلاه بعد صلاه العصر».

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۸، ص ۴۳۰، من أبواب صلاه الجماعه، ب۷۵ح۱، ط آل البیت.

من بعد از نماز صبح، شروع کردم به نماز قضا خواندن، یکی از آنها آمد که چطور شما نماز می خوانید و حال آنکه:« روی لا صلاه بعد صلاه الفجر»، در جواب گفتم: «لا صلاه بعد صلاه الفجر إلا لسبب»، این لسبب او را ساکت، مراد از سبب در نزد آنها نماز طواف است، یعنی من طواف کردم و نماز نخوانده ام و محرم هم هستم نماز خواندم، گفت ما هو السبب؟ گفتم به شما مربوط نیست.

البته این مسأله مشهور است، مخالف هم دارد.

أقول: لا شک أنّ الإسلام بنی علی کلمتین: کلمه التوحید و توحید الکلمه، و هذه الکلمه الطیّبه مأخوذه من قوله سبحانه: « أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»، فالفقره الأولی إشاره إلی التسلیم أمامه سبحانه یقول سبحانه: « إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» و من أظهر مجالیه توحیده سبحانه، و الفقره الثانیه إشاره إلی وحده المسلمین و رصف صفوفهم، و علی ذلک نحن نحثّ المسلمین علی المداراه و المماشاه و حسن المعاشره بالمشارکه مع إخوانهم فی عامّه المجالاه، و لکنّ المسأله لمّا کانت غیر محرّره فی کلمات الأصحاب و إنّما بسط الکلام فیها السیّد الأستاذ، فالقول بالإجزاء فی هذا النوع من التقیه رهن دراسه المسأله بالتتبع التّام فی الکلمات و إمعان النظر فی الروایات.

حکم تقیه مداراتی ۹۴/۰۹/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم تقیه مداراتی

ما در اینجا تنبیهاتی متذکر می شویم، ممکن است آقایان بگویند که برخی از این تنبیهات تکراری است، بله! من هم قبول دارم که تکراری است، اما چون اهمیت دارد، اینها را در یکجا جمع کردیم.

ص: ۲۱۹

تنبیه اول

تنبیه اول این است که ما اگر قائل به اجزاء هستیم، این در جایی قائل به اجزا می باشیم که عملی را انجام داده باشد و الا اگر اصلاً عملی را انجام نداده باشد، آن دلیل بر اجزاء نیست، خلاصه اگر ما می گوییم عمل موافق تقیه مجزی است، معنایش این است که عملی را انجام داده و تقدیم مقام ربوبی کرده است، اما اگر اصلاً عملی را انجام نداده باشد، مثلاً روزه اش را بخورد، عملی را انجام نداده تا بگوییم مجزی است و لذا امام صادق ع فرمود: «إِی وَ اللَّهِ أُفْطِرُ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ- أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي» (۱)، این تنبیه اول بود که قبلاً هم بیان کردیم بودیم.

تنبیه دوم

تنبیه دوم بسیار اهمیت دارد بشرط اینکه آقایان با اهل سنت تماس داشته باشند، چون آنها به ما اعتراض می کنند که چرا شما

نسبت به ما تقیه می کنید و حال آنکه آیات قرآن مربوط است به تقیه مسلمان از کفار، جناب عمار از مشرکین قریش تقیه کرد یا دائی فرعون که تقیه کرد، تقیه اش از کافر بود، ولی شما تقیه از مسلمان می کنید.

جوابش این است که هر چند آیات قرآن در مورد تقیه از کافر است، اما ملاک تقیه حفظ نفس و نفیس است، چون حفظ نفس و نفیس است، فلذا فرق نمی کند که انسان از کافر نسبت به جان و مالش بترسد یا از مسلمان مانند سلطان ستمگر، تقیه حتی از مسلمان هم اشکال ندارد، اتفاقاً یکی از علمای اهل سنت به این نکته اشاره کرده است، سابقاً گفتیم فخر رازی در تفسیر خودش به این نکته تصریح کرده و گفته اگر واقعاً حال یک زمامدار مسلمان با کافر یکسان شد که اعمال حق مایه از بین رفتن نفس و نفیس است، فرق نمی کند، غیر از ایشان هم به این نکته تصریح کرده اند.

ص: ۲۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۰، ص۱۳۲، من أبواب جواز الإفطار للتقیه و الخوف، ب۵۷، ح۳، ط آل البیت.

من این تاریخ را در طبری دیدم، در علم کلام یک بحثی است که آیا قرآن مخلوق است یا مخلوق نیست؟ این بحث در قرن دوم و سوم در میان مسلمانان مطرح شد و چه بسا درد سر هایی را برای آنها درست کرد، اهل حدیث گفتند:« القرآن غیر مخلوق» حتی گفتند القرآن غیر حادث، شاید هم گاهی بگویند القرآن غیر حادث، از طرف دیگر معتزله می گفتند:« القرآن مخلوق»، چون اگر قرآن مخلوق نباشد، یکون إلهاً ثانیاً، خدای دوم می شود، پس قرآن حتماً مخلوق است، حروف و کلمات قرآن مخلوق است، بین معتزله و اهل حدیث جنگ فراوان بود، مامون الرشید هم طرفدار معتزله بود ولذا به فرماندار بغداد نوشت و گفت همه علمای اهل حدیث را جمع کن و از همه آنان اقرار بگیر که:« أنّ القرآن مخلوق » و الا مخالفت کردند، آنان را به زنجیبر ببند و در نزد من بفرست، رئیس بغداد هم محدثین را که تعداد شان حدود بیست و چند نفر می شد جمع کرد، همه را تهدید کرد که اقرار به مخلوقیت قرآن نکنید، شما را به زنجیر می بندیم و نزد خلیفه می فرستیم، هیجده نفر آنها اقرار کردند که قرآن مخلوق است، آنها را آزاد کرد، چند نفر باقی ماند، دو نفر دیگر هم فردایش اقرار کردند، فقط دو نفر اقرار نکرد که یکی از آن دو نفر احمد بن حنبل بود، آنها را دست بند زد و در نزد مامون فرستاد و قبل از آنکه پیش مامون برسند، مامون به درک واصل شد.

عرض ما این است که همین علمای اهل حدیث خود شان عمل به تقیه کردند، با این که اعتقاد شان این بود که:« القرآن غیر مخلوق»، ولی برای حفظ جان خود شان اقرار به مخلوقیت قرآن کردند. طبری این را در تاریخ حوادث دویست و دوازده نوشته است، ایشان تاریخ را طبق تاریخ نوشته است، در تاریخ دویست و دوازده این حادثه در بغداد رخ داد.

ص: ۲۲۱

بنابراین،خود اهل حدیث هم عمل به تقیه کرده اند، الآن هم مولوی های سنی خیلی تقیه می کنند و همه آنها می دانند که در ماههای حرام، جنگ حرام است، اما همه شان نسبت به جنگ با یمن که در ماههای حرام اتفاق افتاده هیچ حرفی نمی زنند. چرا؟ می گویند قدرت به حرف زدن نداریم و الا یذبحوننا، همه شان تقیه می کنند. در ثبوت ماه خیلی از آنها تقیه می کنند و تبعیت از حکومت شان می کنند.

بنابراین، مسأله تقیه یک مسأله عقلی است، ربطی به شیعه ندارد، در ملل سابق بوده و حالا هم است، فرق نمی کند که انسان از چه کسی تقیه کند، عمده این است که طرف منطق سرش نشود، قوه المنطق نداشته باشد بلکه منطق القوه داشته باشد.

تاریخ دیگر

شیخ محمد جواد مغنیه در این عصر حاضر کسی بود که انصافاً قلمش خیلی خدمت به شیعه کرد، من از خودش شنیدم یا در کتابش دیدم که گفت مرا برای یک همایشی در مصر دعوت کردند، در آن جلسه اول که جلسه معارفه است، نشستم،دیدم برخی به برخی می گویند: هذا الشیخ یقول بالتقیه، درگوشی صحبت می کنند،شیخ هم یک آدم حر و نترسی بود، گفت من هم از جای خود بلند شدم و گفتم: لعن الله من حملنا علی التقیه. درست است که ما تقیه می کنیم، تقیه کردن تقصیر ما نیست، تقصیر کسانی است که سبب تقیه ما شده اند و خدا آنها را لعنت کند.

و قد مرّ الکلام حول هذا الموضوع فی صدر رسالتنا هذه فلا نعود إلیه، و حتی أنّ جمعاً من علماء أهل السنّه صرّحوا بعموم أدله التقیه و شمولها للمسلم و غیره، و قد مرّت کلماتهم، و الّذی یشهد علی العموم أنّ أکثر المحدّثین عملوا بالتقیه عند ما جاءت رساله المأمون إلی إسحاق بن إبراهیم فأحضر لفیفاً من المحدّثین و الذین یربو عددهم علی سته و عشرین محدثاً فقرأ علیهم رساله المأمون مرتین حتی فهموها ثمّ سأل کل واحد عن رأیه فی خلق القرآن، و قد کانت عقیده المحدّثین بأنّ القرآن غیر مخلوق أو غیر حادث، فلما شعروا بالخطر و قرأت علیهم رساله المأمون ثانیاً و أمره بالتضییق علیهم و أن توثق أیدیهم ــ دست بند بزنند - و یرسلوا إلیّ، أجاب القوم الممتنعون کلّهم و قالوا بخلق القرآن إلّا أربعه، منهم: أحمد بن حنبل، و سجاده، و القواریری، و محمد بن نوح؛ فلما کان من الغد أظهر سجاده الموافقه و قال بأنّ القرآن مخلوق و خلّی سبیله، ثمّ تبعه بعد غد القواریری و قال بأنّ القرآن مخلوق، فخلّی سبیله، و بقی أحمد بن حنبل و محمد بن نوح، و للقصه تکمله ذکرنا تفصیلها فی کتابنا ((بحوث فی الملل و النحل)) (۱)

۱- بحوث فی الملل و النحل، شیخ جعفر سبحانی، ج۳، ص۶۰۵ – ۶۱۴.

و هذا أكبر شاهد على أنّ أربعه و عشرين محدثاً قد عملوا بالتقيه فى مقابل السلطان الجائر المسلم.

و لـذا فلاـ فرق فى الاتّقـاء بين المخـالف و المؤالف إذا صودرت الحريـات و لم يكن للشـيعى إلّا إظهار الموافقه لصـيانه نفسه و نفيسه.

التنبيه الثالث: كون التقيه من المرجّحات

تنبيه سوم اين است كه آقايان مى گويند مخالفت عامه من المرجّحات است، يعنى اگر دو روايت داشتيم كه يكى مخالف عامه و ديگرى موافق عامه است، مخالف عامه را مى گيريم، اين حرف درست است و در روايات ما نيز آمـده است، اين يك مسأله واضحى است كه مخالف عامه يكى از مرجحات است.

اين را به عنوان مقدمه يک اشكال عرض كردم، اول روايات را بخوانم.

۱: روى عمر بن حنظله، عن أبى عبـد الله ع:... وَ وَجَـدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقاً لِلْعَامَّهِ- وَ الْآخَر مُخَالِفاً لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُؤْخَذُ فَقَالَ مَا خَالَفَ الْعَامَّهَ فَفِيهِ الرَّشَاد» (۱) .

۲: عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « مَا سَـمِعْتَهُ مِنِّى يُشْـبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّهُ وَ مَا سَـمِعْتَ مِنِّى لَا يُشْـبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّهَ فِيهِ » (۲) .

معلوم مى شود كه در آن زمان اقوال عامه يكنوع معروفيتى داشـته است فلـذا انسان مى توانسـته تشـخيص بدهـد كه كدام شبيه قول عـامه است و كـدام شبيه قول عـامه نيست، مثلاًـ يكى موافق قيـاس و ديگرى مخـالف قيـاس است، موافق قيـاس يشبه قول العـامه،امـا مخـالف قيـاس شبيه قول عـامه نيست، يا يكى موافق اسـتحسان است و ديگرى موافق اسـتحسان نيست، بلكه مخالف استحسان مى باشد فلذا انسان مى تواند به سادگى از يک قرائن مخالف و موافق را تشخيص بدهد.

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ۲۷، ص۱۰۶، من أبواب صغار المعاصى، ب۹ح۱، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج ۲۷، ص۱۲۳، من أبواب صفات القاضى، ب۹، ح۴۶، ط آل البيت.

۳: عَنْ أَبِی إِسْحَاقَ الْأَرَّجَانِیِّ – ارّجان، یک منطقه ای است در اطراف شیراز- رَفَعَهُ قَالَ: « قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَ تَدْرِی لِمَ أُمِرْتُمْ بِالْأَخْذِ بِخِلَافِ مَا تَقُولُ الْعَامَّهُ- فَقُلْتُ لَا أَدْرِی فَقَالَ إِنَّ عَلِیّاً ع لَمْ یَکُنْ یَدِینُ اللَّهَ بِدِینٍ إِلَّا خَالَفَتْ عَلَیْهِ الْأُمَّهُ إِلَی غَیْرِهِ إِرَادَهً لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ وَ کَانُوا یَسْأَلُونَ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع- عَنِ الشَّیْ ءِ الَّذِی لَا یَعْلَمُونَهُ فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدّاً مِنْ عِنْدِهِمْ لِیَلْبِسُوا عَلَی النَّاسِ » (۱)

.

این «تنبیه» مقدمه یک اشکال است و آن این است که چطور امام صادق ع صاف و پوست کنده می فرماید: «خذ ما خالف العامّه» و حال آنکه بسیاری از احکام عامه موافق کتاب و سنت است، آنها یصدر عن الکتاب و السنه، آنها به کتاب و سنت عمل می کنند، چطور حضرت می فرماید: خذ ما خالف العامّه و حال آنکه بسیاری از فتاوای آنها هم موافق کتاب و سنت است؟

جوابش این است که اگر ما گفتیم مخالف عامه،این درجه بعد است، درجه اول عبارت است از موافقت کتاب و سنت، اگر یک حدیثی موافق کتاب و سنت شد و اهل سنت هم به آن عمل کردند، این خودش مرجح است، مخالف عامه در درجه دوم قرار دارد نه در درجه اول، چون درجه اول عبارت است از موافقت کتاب و سنت. اگر دو حدیث است که یکی موافق کتاب و سنت است، و در عین حال موافق اهل سنت است، ما نیز آن را می گیریم.

به بیان دیگر موافقت کتاب و سنت، جزء مرجحات نیست، بلکه جزء ممیّزات است «فکم فرق بین المرجّح و و بین المميّز»، موافقه الکتاب و السنّه ممیّز الحجه عن اللاحجه، اصلا موافق حجت است، مخالف لا- حجه می باشد، یعنی مخالف حجت نیست، اصلا بینهما اشتراکی نیست، موافقت کتاب و سنت فی درجه العالی، در درجه عالی است که نباید اصلاً بحث کرد، لأنّه لیس من المرجّحات بل من الممیّزات، یعنی ممیّز الحجّه عن اللاحجه، بر خلاف مرجح، مرجح الحجه علی الحجّه، آنهم حجت است،اینهم حجت است، منتها یک حجت را بر حجت دیگر بر تری می بخشد و لذا موافقت کتاب و سنت جزء ممیّزات است، ممیّزات حجت از لا حجه است،در آن نباید بحث کنیم،اگر موافق کتاب و سنت شد، دیگران هم بر آن عمل کردند،ما کتاب و سنت را می گیریم، بنابراین، این آقا خیال کرده که مخالفت عامه در ردیف موافقت کتاب و سنت است و حال آنکه این گونه نیست، بلکه او در درجه اول است و اگر او اگر نشد، آنگاه سراغ موافقت و مخالفت عامه می رویم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ص۱۱۶، من أبواب صفات القاضی، ب۹، ح۲۴، ط آل البیت.

و الجواب اولّاً: أنّ موافقه الکتاب و السنّه هی لیست من المرجّحات، بل من ممیّزات الحجه عن اللاحجّه، فلو تنزّلنا عن ذلک و قلنا بأنّها من المرجّحات فالموافق منهما یؤخذ مطلقاً و المخالف یطرح کذلک من غیر حاجه إلی ملاحظه فتوی الأخیرتین،نعم لو فقدت الموافقه و المخالفه، فتصل التوجه إلی مخالفه العامه و موافقتهم.

ثانیاً: أنّ المقصود الفتاوی الصادر عنهم علی أساس القیاس و الاستحسان و سائر القواعد غیر الصحیحه- اگر می فرماید: «خذ ما خالف العامه» آن فتاوایی را می گوید که صدر علی أساس القیاس و الاستحسان، و الا اگر فتاوایی که بر اساس کتاب و سنت باشد، آن مسلّماً حجت است و روی سر مان می نهیم- ولذلک قال: « مَا سَمِعْتَهُ مِنِّی یُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِیهِ التَّقِیَّهُ» و المراد من الشبه هو هذا.

ثالثاً: این چیزی عجیب و غریبی نیست، علمای اهل سنت هم این را دارند، یعنی آنها هم این مرجحات را دارند. مثلاً جناب ابو حامد اسفرائینی شافعی می بینند که از امام شافعی دوتا فتوا صادر شده، مسلّماً می خواهند فتوای اخیر را بگیرند. چرا؟ می گویند حضرت شافعی در بغداد یک آرائی داشت، وقتی که به مصر رفت، آراء دیگری پیدا کرد، فتاوایی که در عراق داشت، فتاوای قدیم است، فتاوایی که در مصر دارد، فتاوای جدید است، حالا دوتا رأی است،یک رأی این است که میته اگر دباغی شد، پاک است، فتوای دیگر این است که با دباغی شدن پاک نمی شود بلکه باز هم نجس است، کدام یک از این دو فتوا را بگیریم؟

جناب ابوحامد اسفرائینی سبزواری می گوید آن فتوا را ترک می کنیم که موافق فتوای ابوحنیفه است، موافق فتوای ابوحنیفه قدیم است، مخالفش جدید است برای شناسای قدیم از جدید، موافقت و مخالفت فتوای ابوحنیفه معیار است، هر کدام که موافق فتوای ابوحنفیه است قدیم است، مخالف فتوای ابوحنیفه جدید است. غرض این است که در فقه اهل سنت هم یک چنین مرجحاتی داریم.عین همین مطلب را علمای حنفی دارند، کرخی از علمای احناف است در بغداد، ایشان می گوید برای شناخت فتوای ابوحنیفه باید به اصحابش مراجعه کنیم،اگر فتاوای اصحاب ابوحنیفه با کتاب و سنت موافق است، اهلاً و سهلاً، اما اگر دیدیم که فتاوای اصحاب ابوحنیفه مخالف کتاب و سنت است، کتاب و سنت را باید تأویل کنیم، یعنی فتاوا را بگیریم،کتاب و سنت را تأویل کنیم. صاحب تفسیر المنار این را در المنار نقل کرده و خیلی تعجب می کند و می گوید من نمی دانم که این آقایان مقلد کرخی هستند یا مقلد ابوحنیفه یا مقلد کتاب و سنت می باشند؟ ببینید برای شناسای آراء ابوحنیفه میزان این است که اگر موافق کتاب و سنت است فبها، و الا آراء را می گیریم،کتاب و سنت را تاویل می کنیم،کأنّه

و قال الکرخی الحنفی: إن الأصل قول أصحابهم فإن وافقته نصوص الکتاب و السنّه فذاک و إلّآ وجب تأویلها و جری العمل علی هذا، أی علی تأویل نصوص الکتاب و السنّه و إخضاعهما لفتوی الحنیفه» (۱) .

قال صاحب المنار بعد نقل هذا الکلام عن الکرخی: فهل العامل به مقلّد لأبی حنیفه، أم للکرخی» (۲) .

«علی ای حال» اهل سنت هم در فقه خود شان، نظیر کار ما را دارند.

ترک السنّه لمخالفه الشیعه ۹۴/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترک السنّه لمخالفه الشیعه

در جلسه گذشته یک اشکالی را مطرح کردیم و آن اینکه چگونه حضرت می فرماید: « خذ ما خالف العامه و دع ما وافق العامه» و حال آنکه بخشی از فتاوای آنها ماخوذ از کتاب و سنت است؟

ما در مقام جواب عرض کردیم که حضرت صادق ع، این بخش را نمی فرماید، بلکه در درجه اول موافقت کتاب و موافقت سنت است و اگر این دو نباشد، آنوقت نوبت به مخالفت عامه می رسد و آنهم در مسائلی که آن را بر اساس قیاس و استحسان بنا کرده اند. و الا حاشا که امام صادق ع بفرماید فتوایی که مطابق کتاب و سنت می باشد چون اهل سنت به آن عمل کرده اند، شما عمل نکنید، حاشا که حضرت یک چنین چیزی را بفرماید.

ترک السنّه لمخالفه الشیعه

این مسأله سبب شد که بحث امروز را مطرح کنیم و آن اینکه عده ای از علمای اهل سنت می گویند باید سنت را ترک کرد. کی؟ اگر به این سنت روافض عمل می کنند اگر به سنت پیغمبر اکرم ص روافض عمل کردند، شما به این سنت عمل نکنید بلکه این سنت را ترک کنید، این سخن کجا و حرف دیروز ما کجا؟

۱- المنار، سید محمد رشید رضا، ج۲، ص۸۳.

۲- المنار، سید محمد رشید رضا، ج۲، ص۸۳.

من الآن از شرح وجیز نقل می کنم که ایشان می گوید اگر سنتی، در میان روافض شایع است، شما این سنت را ترک کنید و مبادا به آنها خود را تشبیه کنید.

۱: ترک تسطیح القبر

مستحب است که قبر مسطح باشد نه مسنّم – مسنّم، یعنی مانند پشت ماهی نباشد – و سنت هم تسطیح القبر است حتی قبر پیغمبر اکرم ص و قبر شیخین هم مسطح است، می گویند چون مسطح شعار شیعه است فلذا ما باید از این سنت رفع ید کنیم و سراغ مسنّم برویم- یعنی پشت ماهی- آیا این مطلب درست است یا درست است؟ نه؛ چون معنایش این است که اگر شیعه نماز می خواند، پس شما نماز نخوانید چون نماز خواندن شعار شیعه است این مسأله حاکی از تعصب کور و بیجاست، جایی که شما مشترکات دارید، بر همان مشترکات عمل کنید.

صحیح مسلم یک روایتی دارد که علی بن ابی طالب به یک فردی می گوید: « ما رأیت قبراً مشرفاً الا وقد سویته»،هنگامی که سعودی ها مسلط به حرمین شریفین شدند و به مدینه آمدند، علمای مدینه را جمع کردند و این حدیث را برای آنها خواندند که در صحیح مسلم آمده که حضرت علی ع آن مرد را مامور می کند که: « ما رأیت قبراً مشرفا الا و قد سویته»، همین حدیث را برای خراب کردن تمام قبه ها و بارگاه امامان معصوم ع بهانه قرار می دهند، اما این که این حدیث صحیح است یا نه؟ ممکن است صحیح هم باشد، اما این حدیث ارتباطی به قبه و بارگاه ندارد، این حدیث راجع به خود قبر است، «ما رأیت قبراً مشرفاً» مشرف به پشت شتر می گویند « ما رأیت قبراً مشرفاً » که به صورت مسنّم است، الا ـ و قد سویته،این قبر را صاف و مسطح کن، این حدیث ناظر به تسطیح قبر است و ارتباطی به قبه و بارگاه ندارد که آن را برای حفاظت قبر ساخته اند، بزرگترین دلیل شان همین حدیث است که از حضرت علی ع نقل می کنند.

ثانیاً: شما کلمه «سویت» را در قرآن مطالعه کنید، کلمه «سویت »گاهی صفت خود شیء است، مانند: « وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا» (۱) ، که صفت خود شیء است، اگر صفت خود شیء شد، حرف جر لازم ندارد، اما اگر مراد از تسویه این باشد که با چیز دیگر مساوی کنند، آنجا حرف جر که باء باشد لازم دارد و می گویند:« سویت هذا بهذا»، «یسویکم برب العالمین» مشرکین در روز قیامت می گویند ما بت ها را «یسویکم برب العالمین»، آیا در حدیث باء دارد یا ندارد؟ الا و قد سویته؟ باء ندارد،معنایش این است که قبر را صاف کند نه اینکه قبر را از بین ببرد، اگر بنا بود که بفرماید قبر را از بین ببرید، باید می فرمود: «سویته بالارض».

قال الشیخ محمد بن عبد الرحمان الدمشقی: السنّه فی القبر، التسطیح، و هو أولی علی الراجح من مذهب الشافعی.

/و قال أبوحنیفه و مالک و أحمد: التسنیم أولی، لأنّ التسطیح صار شعاراً اللشیعه.

و قال الرافعی: إنّ النّبی ص سطّح قبر ابنه إبراهیم.

و عن القاسم بن محمد – نوبه ابوبکر است– قال: رأیت قبر النبی ص و أبی بکر و عمر مسطّحاً.

و قال ابن أبی هریره: إنّ الأفضل الآن العدول من التسطیح إلی التسنیم، لأنّ التسطیح صار شعاراً للروافض، فالأولی مخالفتهم، و صیانه المیّت و أهله عن الاتّهام بالبدعه.

و هذا الوجه هو الّذی أجاب به فی الکتاب و ما إلیه الشیخ أبو محمد و تابعه القاضی الرویانی، لکن الجمهور علی أنّ المذهب، الأول. أعنی التسطیح.

قالوا: و لو ترکنا ما ثبت فی السنّه، لإطباق بعض المبتدعه علیه، لجرّنا ذلک إلی ترک سنن کثیره، و إذا اطرد جرّینا علی الشیء خرج عن أن یعدّ شعاراً للمبتدعه. (۲) .

ص: ۲۲۸

۱- شمس/سوره۹۱، آیه۷.

۲- العزیز فی شرح الوجیز، الرافعی، عبد الکریم، ج۲، ص۴۵۳.

پس ما هم باید مسطح کنیم تا عمل به سنت شده باشد و هم شعار روافض نباشد.

۲: الجهر بالبسمله

من این بحث را به این مناسبت آوردم، چون به ما می گویند: « خذ ما خالف العامه»، ما خالف العامه گاهی کتاب و سنت است و شما چگونه کتاب و سنت را ترک می کنید؟

ما عرض کردیم این در درجه دوم است، الکتاب و السنّه مميّز الحجّه عن اللاحجّه، بعداً نوبت به : «خذ ما خالف العامه» می رسد ولذا این مسأله سبب شد که من این مطالب را مطرح کنم و بگویم آنجا که کتاب و سنت است و عامه هم عمل می کنند، ما نیز به کتاب و سنت عمل می کنیم، و ما اگر با عامه مخالفت می کنیم در غیر این دو مورد است، ولی اهل سنت حتی در همان موردی که کتاب و سنت است، کتاب و سنت را ترک می کنند تا شیعه را مخالفت کرده با شند.

علی ع «بسم الله» را در صلوات جهریه بلند تر می گفت، صلوات اخفاتیه باشد، در صلوات جهریه امیر المؤمنین ع « بسم الله» را بلند تر می گفت، این مسأله را از حضرت سوال کردند و در حقیقت حکم مسأله از ناحیه علیّ ع روشن شد، بنی امیه برای اخفای حکم علیّ ع به عکسش عمل کردند، یعنی یا «بسم الله» را نمی گویند یا اگر هم بگویند، خیلی آهسته می گویند، بعداً حمد را شروع می کنند.

کلام فخر رازی

فخر رازی در تفسیر خودش می گوید وقتی که جهر، حکم علی ع شد، من شایع علیّاً،این آدم اهل نجات است پس ما هم «بسم الله» را بلند می گوییم.

ص: ۲۲۹

قال الرافعی: أیضا و مثله – أی مثل التسطیح – ما حکی عنه أنّ الجهر بالتسمیه إذا صار فی موضع شعار لهم، فالمستحب الإسرار بها مخالفه لهم، و احتجّ له بما روی أنّ النبی ص کان یقوم إذا بدت جنازه، فأخبر أنّ الیهود تفعل ذلک، فترک القیام بعد ذلک مخالفه لهم.

قال الإمام رازی: روی البیهقی عن أبی هریره ال:کان رسول الله ص یجهر فی الصلاه ب «بسم الله الرحمن الرحیم» و کان علیّ ع یجهر بالتّسمیه و قد ثبت بالتواتر، و کان علیّ بن أبی طالب ع یقول: یا من ذکره شرف للذاکرین، و مثل هذا کیف یلیق بالعاقل أن یسعی فی إخفائه.

و قال الشیعه: السنّه، هی الجهر بالتّسمیه، سواء أکانت فی الصلاه الجهریه أو السرّیه.

و حمهور الفقهاء یخالفونهم – إلی أن قال – إنّ علیّاً کان یبالغ فی الجهر بالتّسمیه، فلمّا وصلت الدوله إلی بنی أمیّه بالغوا فی المنع من الجهر، سعیاً فی إبطال آثار علیّ ع .

۳: الصلاه علی المؤمن مفرداً سنّه ترفض

صلوات بر پیغمبر اکرم ص استثناست، صلوات بر غیر پیغمبر اکرم ص اگر همراه با پیغمبر اکرم باشد باز اشکالی ندارد، مثلاً بگوییم: «صلّی الله علیه و علی آله و علی اصحابه»، اما اگر مفرداً بگوییم، مثلاً بگوییم: قال علیّ علیه السلام، می گویند در مفرد نباید سلام بگوییم،کنار پیغمبر اکرم ا شکالی ندارد، اما اگر مفرد شد،نباید بگوییم علیّ علیه السلام، ولی این حرف آنها (اهل سنت) خلاف قرآن است چون قرآن کریم می فرماید: « هُوَ الَّذِی یصَلِّی عَلَیکُمْ» (۱) در جای دیگر می فرماید: « وَصَلِّ عَلَیهِمْ إِنَّ صَلَاتَکَ سَکَنٌ لَهُمْ» (۲) .

۱- احزاب/سوره۳۳، آیه۴۳.

۲- توبه/سوره۹، آیه۱۰۳.

پیغمبر اکرم وقتی از مردم زکات می گرفت، در حق آنها دعا می کرد، آنها می گویند: بله! این دلیل دارد، اما اگر بعد اسم حضرت علیّ و سایر امامان علیهم السلام سلام بگوییم این شعار روافض است و ملحق می شویم به مبتدعه، برای اینکه شعار روافض را زنده نکنیم، در افراد سلام نمی گویم حد اکثر می گوییم رضی الله عنه. ولذا تمام کتاب آنها بعد از اسم علی ع یا امامان دیگر رضی الله عنه دارند. و حال آنکه قرآن در باره اهل مصیبت می فرماید: « أُولَئِکَ عَلَیهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ » (۱)

قال الزمخشری فی تفسیر قوله سبحانه: « إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِکَتَهُ یصَلُّونَ عَلَی النَّبِی یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِیمًا» (۲) .

فإن قلت: فما تقول علی الصلاه علی غیره؟

قلت: القیاس جواز الصلاه علی کلّ مؤمن لقوله تعالی: « هُوَ الَّذِی یصَلِّی عَلَیکُمْ»، و قوله تعالی: « وَصَلِّ عَلَیهِمْ إِنَّ صَلَاتَکَ سَکَنٌ لَهُمْ»، و قوله ص: « اللّهم صلّی علی آل أبی أوفی».

و لکنّ للعلماء تفصیلاً فی ذلک و هو أنّها إن کانت علی سبیل التبع کقولک: «صلی الله علی النّبی و آله فلا کلام فیها، و أمّا إذا أفرد غیره من أهل البیت بالصلاه کما یفرد هو فمکروه، لأنّ ذلک صار شعاراً لذکر رسول الله ص و لأنّه یؤدّی إلی الاتّهام بالرفض» .

و فی «فتح الباری»: اختلف فی السلام علی غیر الأنبیاء بعد الاتّفاق علی مشروعیته فی الحیّ، فقیل یشرع مطلقاً، و قیل بل تبعاً و لا یفرّد لواحد لکونه صار شعاراً للرافضه، و نقله النووی عن الشیخ أبی محمد الجوینی . (۳)

۱- بقره/سوره۲، آیه۱۵۷.

۲- احزاب/سوره۳۳، آیه۵۶.

۳- فتح الباری لابن حجر، ابن حجر العسقلانی، ج۱۱، ص ۱۷۰.

و معنی ذلک أنّه لم یجد مبرّراً لترک ما شرّعه الإسلام، إلّا عمل الرافضه بسنّه الإسلام، ولو صحّ ذلک، کان علی القائل أن یترک عامّه الفرائض و السنن الّتی یعمل بها الروافض!!

۴: ترک المستحبات إذا صار شعاراً للشیعه

ابن تیمیه می گوید هر عمل خوبی که روافض انجام می دهند، اگر ما آن را انجام بدهیم یکنوع تشبه به آنهاست، باید از خیر آن بگذریم.

قال ابن تیمیه – عند بیان التشبّه بالروافض -: و هنا ذهب من ذهب من الفقهاء إلی ترک بعض المستحبات إذا صارت شعاراً لهم، فإنّه و إن لم یکن الترک واجباً لذلک، لکن فی إظهار ذلک مشابهه لهم فلا یتمیّز السنّی من الرافضی، و مصلحه التمییز عنهم لأجل هجرانهم و مخالفتهم أعظم من مصلحه هذا المستحب» (۱) .

۵: ترک فعل الخیرات و إقامه المآتم یوم عاشوراء

در روایات اهل سنت آمده که روز عاشورا، خیرات بدهید، مآتم هم مال ماست، خب! بعضی از اهل سنت هم می دانند که حسین بن علیّ ع مظلومانه شهید شده و خواندن این مأتم اشکالی ندارد، اما می گویند چون این فعلاً شعار روافض شده، فلذا نباید به خیرات عمل کرد و نباید مأتم را بخوانیم و الا اگر شعار روافض نبود، ما هم خیرات می دادیم و چه بسا مآتم هم می خواندیم و نوحه سرای می کردیم، اما چون فعلاً شعار روافض شده است، فلذا ما آن را ترک می کنیم

حکی البرسوی – برسا، یک شهری است در ترکیه که حضرت امام را هم در آنجا تبعید کرده بودند – یک عالمی است اهل آنجا و کتابی دارد بنام: روح البیان فی تفسیر القرآن، تفسیر عرفانی و صوفی مسلک است- عن کتاب «عقد الدرر و اللآلی و فضل الشهور و اللیالی» للشیخ شهاب الدین الشهیر بالرسام: المطلب الثالث:

۱- منهاج السنّه، ابن تیمیه، ج۲، ص۱۵۴.

المستحب فی ذلک الیوم – یعنی: یوم عاشوراء – فعل الخیرات من الصّدقه و الصوم و الذکر و غیرهما، و لا ینبغی للمؤمن أن یتشبه بیزید الملعون فی بعض الأفعال، و بالشّیعه و الروافض و الخوارج أیضاً، یعنی لا یجعل ذلک الیوم یوم عید أو یوم مأتم، فمن اکتحل یوم عاشوراء فقد تشبّه بیزید الملعون و قومه، و إن کان للاکتحال فی ذلک الیوم أصل صحیح، فإنِ ترک السنّه سنّه إذا کان شعاراً لأهل البدعه، کالتختّم بالیمین فإنّه فی الأصل سنّه، لکنّه لمّآ کان شعار أهل البدعه و الظلمه صارت السنّه أن یجعل الخاتم فی خنصر الید الیسری فی زماننا کما فی شرح الفهستانی.

و من قرأ یوم عاشورء و أوائل المحرّم مقتل الحسین ع، فقد تشبّه بالروافض، خصوصاً إذا کان بألفاظ مخلّه بالتعظیم لأجل تحزین السامعین، و فی کراهیه الفهستانی: لو أراد ذکر مقتل الحسینّ ع ینبغی أن یذکر أوّلاً مقتل سائر الصحابه، لئلّا یشابه الروافض.

و قال الغزالی: یحرم علی الواعظ و غیره روایه مقتل الحسین ع و حکایته و ما یجری بین الصحابه من التشاجر و التخاصم، فإنّه یهیّج بغض الصحابه و الطعن فیهم و هم أعلام الدین، و ما وقع بینهم من المنازعات فیحمل علی محامل صحیحه، و لعلّ ذلک لخطأ فی الاجتهاد لا لطلب الریاسه و الدنیا کما لا یخفی.

آیا تقیه در مقام افتاء و قضاوت هم جایز است ۹۴/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا تقیه در مقام افتاء و قضاوت هم جایز است؟

تنبیه چهارم در باره افتاء و قضاوت است، عرض کردیم که تقیه یک امر شخصی است نه یک امر کلی، یعنی اگر انسان تقیه نکند ضرر بیشتری متوجهش می شود، باید تقیه کند، بنابراین، نمی شود مفتی در فتوای خودش تقیه کند. چرا؟ چون فتوا یک امر کلی است و مربوط به همگان می باشد یا در قضاوت تقیه کند به جهت اینکه این حکم می ماند و بعداً برای دیگران هم الگو می شود، فقط امر شخصی است که در حقیقت فردی تحت فشاری قرار بگیرد، لو لا این عمل ضرر بر نفس و نفیسش وارد می شود، اما قضاوت و فتوا مربوط به عموم مسلمانان است فلذا حق تقیه در آن را ندارد، اللّهم اینکه تهدید به قتل بشود که اگر فلان فتوا را ندهی یا فلان قضاوت را نکنی، کشته می شوی، مگر اینکه تهدید به قتل بشود، در این صورت می تواند تقیه کند هم از نظر فتوا و هم از نظر قضاوت.

ص: ۲۳۳

عرض کردیم که تقیه یک امر شخصی است، جریان شخصی است، ما نمی توانیم تقیه را به کار های عمومی هم گسترش بدهیم، حتی به فتوا و قضاوت مگر اینکه مفتی تهدید به قتل بشود، در آنجا اشکال ندارد که فتوا به تقیه بدهد، یا قضاوت به تقیه کند، مگر اینکه همین فتوایی که می دهد سبب هتک نوامیس دیگران بشود، خون های دیگر ریخته شود یا مردم از دین بر گردند، در آنجا حتی اگر این کار هم بشود، نباید یک چنین فتوا بدهد، فرض کنید دوران رضا خان است و می خواهند از یک مرجع تقلید فتوا برای کشف حجاب بگیرند، نباید یک چنین فتوای بدهد هر چند تهدید به قتل بکنند. چرا؟ چون این

سبب خروج مردم از دین می شود، اینکه گفتیم اگر تهدید به قتل کنند فتوا و قضاوت از روی تقیه اشکال ندارد، در امر جزئی و شخصی است، مثلاً دعوا سر زمین یا سر آب است، در یک چنین مسائلی.

بنابراین، مسأله مراحلی پیدا کرد، در درجه اول، تقیه امر شخصی است و ربطی به فتوا و قضاوت ندارد و آنها قابل تقیه نیستند مگر اینکه مفتی و قاضی تهدید به قتل بشوند، در اینجا تقیه بخاطر حفظ جان خود در امر جزئی شخصی اشکال ندارد که از روی تقیه فتوا بدهد یا قضاوت کند مگر اینکه فتوایش باعث هلاکت عده ای بشود، در اینجا جایز نیست. در اینجا اگر حاکم ظالمی است که می گوید باید فلان مرجع تقلید با همسرش بدون حجاب وارد فلان مجلس بشود، نباید حاضر بشود هر چند کشته بشود، نباید فتوا بدهد هر چند کشته بشود، چون مسأله از امر جزئی تجاوز می کند به نوامیس مردم.

ص: ۲۳۴

فإن قلت: شما گفتید فتوا و قضاوت تقیه بردار نیست، ائمه اهل بیت ع مطابق تقیه فتوا می دادند، شما این را چگونه توجیه می کنید؟

قلت: جوابش این است که فتوای ائمه اهل بیت ع در امر جزئی بوده نه در امر کلی، ولذا به جناب علیّ یقطین فرمود که وضو بگیر ثلاثاً ثلاثاً، امر جزئی است ولذا بعداً واقع را برای او گفت و فرمود الآن خطر رفع شده و باید طبق مذهب خود وضو بگیری و عمل کنی.

اگر کسی کتاب های علمای سنی را بخواند مانند ظهیر الهی که از علمای پاکستان است و به درک واصل شد، خیلی به ما اهانت می کند و می گوید کتاب های شیعه اعتبار ندارد، چرا؟ لأنّ فیه مبدأ التقیه، اینها قائل به تقیه هستند، از کجا معلوم آنچه در کتاب های خود نوشته اند واقع باشد، همه اینها تقیه ای است. ولی این آقایان متوجه نیستند که تقیه یک امر کلی نیست، بلکه یک امر جزئی و شخصی است در طول یکهزار و چهار صد سال حتی یک کتاب نداریم که بر حسب تقیه نوشته شده باشد، بلکه تمام کتاب های ما اعم از معارف، فقه و اخلاق علی وفق الواقع نوشته شده اند.

التنبیه الرابع: التقیه فی الإفتاء و القضاء

قد تبیّن ممّا ذکرنا إنّ التقیه أمر شخصیّ یواجه بها الإنسان عبر حیاته، و أمّا المسائل الکلیّه کالإفتاء بغیر ما أنزل الله فخارجه عن مصبّ روایات التقیه، خصوصاً إذا کان المفتی مرجعاً دینیّاً لجماهیر الشیعه أو لقسم کبیر منهم، فلو أفتی بغیر ما أنزل الله تقیه فلا یمکنه الرجوع عن ذلک، و یبقی الحکم سائداً بین الناس یعمل به طول الزمان، ولذلک یجب علی المفتی الفرار عن الإفتاء بأیّ وجه کان.

ص: ۲۳۵

اللّهم إلّا إذا هـدّد بالقتـل، فعنـد ذلک لا مناص من الإفتاء بما یریـدون و لکن یجب علیه أن یعلم الناس بوسائل مختلفه علی أنّ الحکم صدر عن ضغط – فشار – و إیعاد.

نعم إذا کـان الإفتـاء بغیر مـا أنزل الله سـبباً لقتـل الأبریـاء و هتک النوامیس و الأعراض أو تراجع الناس عن دینهم أو تزلزلهم فلا یجوز مطلقاً و إن بلغ ما بلغ.

فإن قلت: فقد کان أئمه أهل البیت ع یفتون بالتقیه فی غیر مورد من الموارد فما هو المبرّر لإفتائهم؟

قلت: إنّ إفتـائهم تقیه کـان لأجل صـیانه نفس المسـتفتی کما هو الحال فی قضـیه علی بن یقطین حیث أمره الإمام ع بأن یتوضـأ بوضوء أهل السـنّه و ذلک حفاظاً علی نفس المسـتفتی من القتل و قد صدّق الخبر – بضم الخاء و سکون الباء، به معنای امتحان – الخبر – بفتح الخاء و الباء –، حیث امتحنه هارون الرشید خفاءً فرأی أنّه یتوضأ علی وزان وضوء أهل السنّه فاستحسنه و قرّبه، و لمّا ارتفع الخوف جائت الرساله الثانیه عن الإمام الکاظم ع یأمره بأن یتوضأ علی وفق الکتاب و السـنّه الّـذی علیه أئمه أهل البیت ع.

و منه یظهر حال الحکم – قضاوت – فإن کان الحکم بغیر ما أنزل الله یسبب إهراق دم محترم أو هتک عرض فلا یجوز.

و إمّا لم یبلغ ذلک فعلیه التخلّص من الحکم و الفرار منه، و إذا ألزم یتحرّی الأهم فالأهم و ممّا یدلّ علی أنّ التقیه قضیه شخصیه لاـ صـله لهـا بالقضایـا العـامّه کالإفتـاء و القضاء، هو أنّه لم یر من عالم شـیعی عبر القرون الماضـیه أن یؤلّف کتاباً فی العقائـد أو الفروع الفقهیه علی غرار فقه أهل السـنّه و فتاواهم و هذا یعرب عن کونها قضـیه شخصـیه لا صـله لها بالقضایا العامّه، و إن ابتلی الرجل بالإفتاء و الحکم فعلیه العمل علی النحو الذی ذکرناه.

ص: ۲۳۶

و هنا نقف على جواب و سؤال أو اعتراض ربّما يتوجه على عقائد الشيعه و فقههم، فسيقولون إنّ التقيه من مبادى التشيع و لا يصحّ الاعتماد على كلّ ما يقولون و يكتبون و ينشرون، إذ من المحتمل جدّاً أن تكون هذه الكتابات دعايات- تبليغات - و الواقع غيرها، و هذا ما يجترّه — نيشخوار مى كند- الكاتب الباكستانى احسان إلهى ظهير فى كتبه الّتى يتحامل بها على الشيعه، و قد عزب عن الكاتب عن غرار التقيه أمر شخصى و لا صله له بما يخرج عن حدّ الشخص و تأليف كتاب عن غرار التقيه أمر لم يعرف و لو يوجد لم يدر فى خلد أحد من الشيعه.

و الشيعه ليست جمعيه سرّيه حتّى تحتاج إلى هذا الأمر، و قد انتشرت فى أقطار الأرض و البلاد الكثيره فهل يمكن أن يكون المنشور بآلاف النسخ غير ما عندهم من العقائد.

و قد خلط هذا الكاتب بين الشيعه و الجمعيات السرّيه الذين يكتمون عقائدهم و أفكارهم عن غير أتباعهم، فإنّ هذا الأمر يمكن حصوله فى جمعيه قليله بعيده عن الحضاره و الثقافه، وأمّا الشيعه فقد انتشرت كتبهم و ثقافتهم منذ رحيل النّبى ص فى عامّه البلاد بصدر رحب و قلب مطمئن.

تنبيه چهارم

تنبيه پنجم در باره اين مطلب است كه ائمه اهل بيت ع كه تقيه مى كردند،آيا تقيه شان خوفاً على أنفسهم بوده يا خوفاً على السائل بوده؟

تمام فتاواى تقيه اى ائمه اهل بيت ع خوفاً على المستفتى و السائل بوده و من در اين زمينه شاهد دارم، حتى يكجا كه امام تقيه كرده خوفاً على نفسه، مربوط به احكام نبوده، مربوط به ولايت و حكومت بوده، منصور يا قبل از منصور، فتوا داد كه امروز عيد فطر است، امام صادق ع را هم احضار كرد و دستور داد كه مائده بياوريد تا امام ع را امتحان كند،مسأله ثبوت هلال، مانند مسأله وضو و غسل و تيمم نيست، بلكه مربوط است به حاكم، ولذا امام در اينجا خيلى زيركى به خرج داد و اصلاً فتوا به تقيه نداد، بلكه عين واقع را گفت و خودش را هم نجات داد، سوال كرد نظر شما چيست؟ فرمود: ذلك إلى الإمام، يعنى ذاك إلى الإمام المعصوم، إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرنا، اولى حكم واقعى است، دومى تقيه است براى حفظ جان خودش، حتى در اينجا هم كه براى حفظ جان خودش تقيه كرده، حكم تقيه اى نگفته، بلكه عمل تقيه اى كرده، و الا حكم واقعى را گفته، چطور؟ چون فرموده: ذاك إلى الإمام، نفرموده ذاك إليك، بلكه فرموده: ذاك إلى الإمام، يعنى امام معصوم و عادل، مانند نبى و وصى ع، إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرنا، حضرت مائده را خورد و سپس فرمود: «إى وَ اللَّهِ أُفْطِرُ يَوْماً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ- أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِى» (1)

ص: ۲۳۷

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج ۱۰، ص ۱۳۲، من أبواب جواز الإفطار للتقيه و الخوف، ب۵۷، ح۳، ط آل البيت.

بنابراین، شناخت ائمه ع و شناخت قائد های ما خیلی مهم است، تقیه ای آنان هرگز برای ترس از جان خود نبوده است. چرا؟ چون آنان یک شخصیت های علمی بودند که نظیر نداشتند و اگر راجع به یک مسأله ای، فتوا می دادند، حکومت آن حضرات را برای فتوا بازداشت نمی کردند.

ولی اگر افرادی بر طبق فتوای حضرت عمل می کردند، دچار مشکل می شدند ولذا تقیه ائمه ع برای حفظ سائل و مستفتی بوده نه برای حفظ جان خودشان.

ادله ما بر این مدعا

۱: عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحْرِزٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَوْصَی إِلَیَّ وَ هَلَکَ وَ تَرَکَ ابْنَتَهُ؟ « فَقَالَ أَعْطِ الِابْنَهَ النِّصْفَ وَ اتْرُکْ لِلْمَوَالِی النِّصْفَ فَرَجَعْتُ فَقَالَ أَصْحَابُنَا لَا وَ اللَّهِ مَا لِلْمَوَالِی شَیْ ءٌ فَرَجَعْتُ إِلَیْهِ مِنْ قَابِلٍ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ أَصْحَابَنَا قَالُوا مَا لِلْمَوَالِی شَیْ ءٌ وَ إِنَّمَا اتَّقَاکَ فَقَالَ لَا وَ اللَّهِ مَا اتَّقَیْتُکَ وَ لَکِنِّی خِفْتُ عَلَیْکَ أَنْ تُؤْخَذَ بِالنِّصْفِ فَإِنْ کُنْتَ لَا تَخَافُ فَادْفَعِ النِّصْفَ الْآخَرَ إِلَی ابْنَتِهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَیُؤَدِّی عَنْکَ» (۱)

عبد الله بن محرز می گوید من به مدینه آمدم، عرض کردم که من از جانی مردی وصی هستم، یعنی مردی از دنیا رفته و فقط یک دختر دارد، من مالش را چکنم؟

حضرت فرمود نصف اموال این مرد را به دخترش بده و نصف دیگر را هم به عصبه – عمو، پسر عموها – بده، وقتی که به عراق آمدم و اصحاب امام را در آنجا ملاقات نمودم،آنان فرمودند که:« إتّقاک» و فتوای حضرت این نیست که شما می گویید، عمو در درجه سوم است و باید تمام اموال را به دختر بدهید و من هم دست نگه داشتم، یعنی اموال را تقسیم نکردم، سال آینده که به مدینه آمدم و حضرت را زیارت نمودم، عرض کردم: یابن رسول الله! شما چنین فرمودید که نصف مال را به دختر بدهید و نصف دیگر را هم به عصبه بپردازید، ولی اصحاب و شاگردان شما به من گفتند فتوای حضرت این نیست و حضرت تقیه کرده؟

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۶، ص ۱۰۶، من أبواب لا یرث الإخوه و الأعمام و لا العصبه، ب۵، ح۷، ط آل البیت.

حضرت فرمود: اصحاب من درست گفته اند،من از تو تقیه نکردم، بلکه بخاطر جان تو تقیه کردم،چون اگر همه اموال را به دختر بدهی، ممکن است شما را بگیرند و به عنوان تشیع اذیت و آزارت کنند، سپس فرمود: آیا اموال تقسیم کردی یا نه؟ عرض کرد: نه، فرمود: مشکلی به وجود نمی آید اگر همه اموال را به دخترش بدهی؟ عرض کردم: نه! فرمود:همه اموال را به دختر بده.

بنابراین،تمام تقیه ها، خوفاً للإمام (خوفاً لأنفسهم) نبوده بلکه خوفاً للسائل و المستفتی بوده است.

۲: وَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الطَّائِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحْرِزٍ بَيَّاعِ الْقَلَانِسِ – جمع قلنسوه، یعنی کلاه فروش – قَالَ: أَوْصَى إِلَيَّ رَجُلٌ وَ تَرَكَ خَمْسَمِائَةِ دِرْهَمٍ أَوْ سِتَّمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ تَرَكَ ابْنَةً وَ قَالَ لِي عَصَبَةٌ بِالشَّامِ- فَسَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ ذَلِكَ؟ فَقَالَ أَعْطِ الِابْنَةَ النِّصْفَ وَ الْعَصَبَةَ النِّصْفَ الْآخَرَ فَلَمَّا قَدِمْتُ الْكُوفَةَ أَخْبَرْتُ أَصْحَابَنَا فَقَالُوا اتَّقَاكَ فَأَعْطَيْتُ الِابْنَةَ النِّصْفَ الْآخَرَ ثُمَّ حَجَجْتُ فَلَقِيتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا قَالَ أَصْحَابُنَا وَ أَخْبَرْتُهُ أَنِّي دَفَعْتُ النِّصْفَ الْآخَرَ إِلَى الِابْنَةِ فَقَالَ أَحْسَنْتَ إِنَّمَا أَفْتَيْتُكَ مَخَافَةَ الْعَصَبَةِ عَلَيْكَ» (۱)

مرحوم آیت الله بروجردی وقتی این حدیث را می خواند، می فرمود:معلوم می شود که شهرت فتوای حجت است، چون این آدم به حرف امام ع گوش نکرد، اما به حرف اصحاب امام گوش کرد.

ص: ۲۳۹

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۶، ص ۱۰۴، من أبواب لا یرث الإخوه و الأعمام و لا العصبه، ب۵ح۴، ط آل البیت.

بنـابراین، مـا نبایـد ائمه علیهم السـلام را ترسو معرفی کنیم،تقیه حضـرات برای حفـظ جان خودشان نبوده بلکه برای حفظ جان سائل و مستفتی بوده.

۳: شـما می دانید که زراره مقام عظیمی داشـته، ایشان چهل سال در محضـر امام باقر و امام صادق ع بوده، امام در باره ایشان و محمد بن مسلم می فرماید: عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ، عَنْ أَبِی بَصِیرٍ، أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ قَالَ لَهُ فِی حَدِیثٍ: « لَوْلَا زُرَارَهُ وَ نُظَرَاؤُهُ لَظَنَنْتُ أَنَّ أَحَادِیثَ أَبِی عَلَیْهِ السَّلَامُ سَتَذْهَبُ»

اگر این دو نفر نبودند، احادیث پدر من (امام باقر ع) از بین می رفت،ولی همین امام در بعضی از مجالس نسبت به زراره انتقاد و بـد گویی کرده است، پسـر زراره به مـدینه آمـد و عرض کرد، این مطالبی که پشت سـر پدر من می گویید، علتش چیست؟ حضـرت فرمود الآن جامعه به گونه ای است که اگر ما کسـی را دوست بداریم، او را مورد اذیت و آزار قرار می دهند، اما اگر از کسـی بـدگویی کنیم، از او احترام می کننـد، من برای حفظ جان پـدرت که مبادا او را اذیت کننـد، گاهی این مذمت ها را انجام می دهم، سلام ما را به پدرت برسان و او مقام عظیمی پیش ما دارد، این انتقاد ها برای حفظ جان اوست.

فرق بین تقیه و نفاق ۹۴/۰۹/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: فرق بین تقیه و نفاق

یکی از اشـکالاتی که بر شـیعه دارند این است که آنها اهل تقیه هسـتند و تقیه یک شـعبه ای از نفاق است و در حقیقت شـیعه دارای یکنوع نفـاق می باشـند و نفـاق این است که زبـان بـا دل مخالف باشـد، چرا به منافق، منافق می گوینـد؟ چون زبانش با دلش مخالف است، یعنی زبانش می گوید: «لا اله إلّا الله»،اما در باطن بت پرست است.

ص: ۲۴۰

خلاصه اینکه علمای اهل سنت احکام منافق را بر شیعه جاری می کنند و این شبهه را در اذهان انداخته اند.

ولی ما از این شبهه، سه جواب داریم:

۱: جـواب اول ایـن است که بین تقیه و بین نفـاق از نسب اربعه، تبـاین است، منـافق یظهر الإیمـان و یبطن الکفر،: « إِذَا جَاءَکَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّکَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ یعْلَمُ إِنَّکَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ یشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِینَ لَکَاذِبُونَ» (۱)

اما تقیه بر عکس است، یعنی در تقیه انسان « یظهر الکفر و یبطن الإیمان»، جناب عمار چه کرد؟ أظهر الکفر و أبطن الإیمان.

با این وجود چگونه می گویید که تقیه از شعب نفاق است و حال آنکه بین آنها از نسب اربعه،تباین است؟!

۲: جواب دوم، ممکن است آنهـا بگوینـد مـا این حرف هـا سـرمان نمی شود، نفاق این است که انسان بر زبان چیزی بگویـد و

حال آنکه دلش خلاف آن را می گوید، آدمی که تقیه می کند، زبانش با دلش یکی نیست. اگر این را بگویند، ما کبری را قبول نداریم،یعنی قبول نداریم که هر نفاقی بد است، هر نفاقی بد نیست، آن نفاقی که اگر من نکنم،مرا می کشند یا مالم را غارت می کنند، قبول ندارم که چنین نفاقی بد باشد، نفاق وقتی بد است که انسان بواسطه نفاق سر کسی کلاه بگذارد و به طرف ضرر بزند،اما در جایی که به وسیله نفاق انسان جان یا مال خود را از ظالم حفظ می کند، چنین نفاقی را قبول نداریم که قبیح باشد.

ص: ۲۴۱

۱- منافقون/سوره۶۳، آیه۱.

۳: جواب سوم، شیعه که تقیه می کند، تقیه اش مربوط به کفر و ایمان نیست، بلکه تقیه اش به احکام عملی است، سنی بجای مسح پایش را می شوید، بسمله را بجای جهر،آرام و آهسته می خواند، اصلاً تقیه شیعه در احکام عملیه است نه در اصول دین و عقائد.

التنبیه السادس: الفرق بین التقیه و النفاق

ربّما یتصور أنّ التقیه من شعب النفاق، لأنّ النفاق إذا کان هو التظاهر بشیء علی خلاف العقیده، و المتلبّس بالتقیه أیضاً یمارس عملاً أو قولاً علی خلاف العقیده، فتکون التقیه من شعب النفاق.

الجواب: إنّ التقیه فی الکتاب و السنّه عباره عن إظهار الکفر و إبطان الإیمان، أو التظاهر بالباطل و إخفاء الحق فإذا کان هذا مفهومها فهی تقابل النفاق الوارد فی الکتاب و السنّه حیث إنّ النفاق فیهما عباره عن إظهار الإیمان و إبطان الکفر و التظاهر بالحق و إخفاء الباطل، فبین المفهومین، بعد المشرقین.

یقول سبحانه: « إِذَا جَاءَکَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّکَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ یعْلَمُ إِنَّکَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ یشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِینَ لَکَاذِبُونَ» فإذا کان هذا حدّ المنافق، فکیف یکون المتّقی من أقسامه؟

إنّ التقیه وردت فی الکتاب و السنّه و أمر بها سبحانه و نبیّه الأکرم ص، فلو کانت من شعب النفاق لکان أمراً قبیحاً، یستحیل علی الله سبحانه أن یأمر به، قال سبحانه: « قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا یأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَی اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (۱)

بله؛ اگر کسی بگوید من با نوع کار ندارم،با جنس کار دارم، نفاق این است که زبان با دل دوتا باشد، اگر کسی را بگوید، ما قبول نداریم که این جنس قبیح است، نفاقی قبیح است که از قبیل اول باید نه از قبیل دوم، خصوصاً اگر برای حفظ جان باشد.

۱- اعراف/سوره۷، آیه۲۸.

نعم تفسیر النفاق بمطلق مخالفه الظاهر، الباطن، تفسیر عرفی و لیس بتفسیر شرعی، و من اعتمد علیه صحّ له أن یجعل التقیه من أقسامه، لکن النفاق بهذا المعنی لیس قبیحاً مطلقاً و إنّما یقبح إذا أبطن الکفر و أظهر الإیمان، و یکون النفاق بهذا المعنی فی مقابل التقیه.

أضف إلی ذلک: أنّ تقیه الشیعه لیست فی حدّ إخفاء الإیمان و التظاهر بالکفر، بل فی حدّ التظاهر بالفروع الّتی یعتقدها المخالف مادام الحاکم یظهر حساسیه بالنسبه إلی بعض الفرو کالسجود علی التربه، أو إظهار الولاء للأئمه الإثنی عشر، أو إقامه المآتم للمضطهدین من آل البیت ع یوم العاشر و غیره،إذ لا محیص لهم فی هذه الظروف إلّا المماشاه مع من صادر أصول الحرّیات الأولیه الّتی یتمتع بها عامّه الإنسان فی أقطار الأرض و أنحاء العالم.

التنبیه السابع: هل التقیه من أصول الدین؟

تنبیه هفتم در باره این است که آیا تقیه از اصول دین است به گونه ای که اگر کسی تقیه نکرد، مومن نیست؟

تقیه از اصول دین نیست بلکه حکم فرعی است، مانند نماز واجب است، روزه واجب است، زکات واجب است،تقیه هم واجب است، جزء احکام عملیه است نه جزء اصول دین.

پرسش

اگر تقیه از ا صول دین نیست و از احکام عملیه است، پس این احادیث را چگونه توجیه می کنید که می فرماید:

« قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع التَّقِیَّهُ مِنْ دِینِی وَ دِینِ آبَائِی وَ لَا إِیمَانَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَه» (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۶، ص ۲۰۴، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۲۴، ح۴، ط آل البیت.

۲: عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی عُمَرَ الْأَعْجَمِیِّ قَالَ: قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « یَا بَا عُمَرَ إِنَّ تِسْعَهَ أَعْشَارِ الدِّینِ فِی التَّقِیَّهِ وَ لَا دِینَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَه» (۱)

پاسخ

این مبالغه است، مثل اینکه بفرماید: « لَا صَلَاهَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِی الْمَسْجِد» (۲)

این از باب مبالغه است، تا طرف را قانع کند که تقیه کند، چون بعضی از شیعیان در زمان امام صادق ع بی باک و بی توجه بودند، یعنی تقیه نمی کردند، تظاهر می کردند ولذا خود را به کشتن می دادند، امام صادق ع برای جلوگیر از این کار های غیر عقلانی، می فرماید: «وَ لَا إِیمَانَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَه» یا می فرماید: « إِنَّ تِسْعَهَ أَعْشَارِ الدِّینِ فِی التَّقِیَّهِ وَ لَا دِینَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَه» اینها در مقام مبالغه است برای رفع گرفتاری شیعیان.

به بیان دیگر: این نوع احایث می خواهند بگویند: کسانی که تقیه نمی کنند، ایمان شان کامل نیست. بنابر این،تقیه از اصول دین نیست.

قد تضافر عن إئمه أهل البیت ع التأکید علی التقیه إلی حدّ قالوا: «التَّقِیَّهُ مِنْ دِینِی وَ دِینِ آبَائِی وَ لَا إِیمَانَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَه» و فی حدیث آخر: «وَ لَا دِینَ لِمَنْ لَا تَقِیَّهَ لَه»، مع أنّ أصول الدین لا تتجاوز الثلاثه: الإیمان بالتوحید و النبوه و المعاد و فی بعض الروایات (روایات اهل سنت) إتیان الصلاه و إیتاء الزکاه و حج البیت، مع أنّ التقیه لیست منها.

ص: ۲۴۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۰۴، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ح۳، ط آل البیت.

۲- بحار الأنوار، مجمد باقر مجلسی، ج ۸۰، ص ۳۸۰، ط بیروت.

و الجواب: أنّ الهدف من هذه التعابير هو التأكيد على العمل بالتقيه، لأنّ كثيراً من شيعه الأئمه ع كانوا لا يحتاطون فيعرّضون أنفسهم و أموالهم للخطر من جانب السلطان الجائر، و ربّما يتسرّعون إلى ذلك بلا مبالاه تصوراً منهم أنّ هذا النوع من الاضطهاد شهاده فی سبيل الله، و لأجل استئصال – ريشه كن كردن – هذه الفكره الخاطئه من أذهان الشيعه أخذ الإمام يخاطبهم بهذا النوع من التأكيد.

و هذا الأسلوب من الكلام غير بعيد عن كلمات الرسول ص و غيره،نظير قوله: «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِی الْمَسْجِدِ» و لا شك إنّ التقيه ليست من الأصول، بل هی حكم فرعی كسائر الأحكام الفرعيه، غير أنّه لما صار عدم الاعتداد بهذا الحكم سبباً لسفك الدم و إزهاق أرواح الشيعه، أخذ الإمام بالتأكيد على النحو الّذی عرفت.

و كذلك فمن أسالب المبالغه فی المقام قول المعصوم ع: « إِنَّ تِسْعَةَ أَعْشَارِ الدِّينِ فِی التَّقِيَّةِ».

جواب دیگر این است که « وَ لَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَه» نفی کمال می کند.

و هنا احتمال أخر لقوله: «وَ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَه» و هو نفی الإيمان بمعنى الالتزام العملی الذی هو من آثار الإيمان، لا الايمان القلبی الذی يدور على وجوده و عدمه الإيمان و الكفر.

التنبيه الثامن: التقيه تؤدّی إلى محق الدين

اگر جمعیتی عمل به تقیه کنند، سر انجام عمل به تقیه، محو دین است، چون فرزندان شان خیال می کنند که دین همین است، اگر تقیه یک روز یا دو روز باشد،مسأله ای نیست، اما اگر یک جمعیتی در میان اهل خلاف زندگی می کنند و همیشه عمل به تقیه می کنند، فرزندان و نسل آینده شان خیال می کنند که دین همین است که پدر و مادر به آن عمل می کنند.

ص: ۲۴۵

البته این مسأله تا حدی درست است، چون اگر واقعاً یک جمعیتی سالها تقیه کننـد، اولاد و نسل آینده شان خیال می کنند که دین همین است، اما شیعیانی که گرفتار چنین تقیه ای بودند، در خانه خود شان به فرزندان حقیقت دین را تعلیم می کردند.

کسانی که مکه مشرف شده اند،می دانند که در مدینه یک جمعیتی هستند بنام« نخاوله» اصاله مدنی (اهل مدینه) هستند، یعنی از همان زمان رسول الله در مـدینه بوده اند و الآن هم در مدینه زندگی می کنند، اینها یک جمعی هسـتند شـیعه به تمام معنی، هزار چندین صد سال است که با آنها (اهل سنت) زندگی می کنند، اما دین خود شان را حفظ کرده اند. چرا؟ زیرا در ظاهر با آنها (اهل سـنت) نماز می خوانند، اما در خانه های خود شان مانند شـیعه نماز می خوانند و بچه های خود را آموزش می دهند ولذا اگر تقیه مستمر سبب بشود که نسل آینده از مسیر مذهب حقه بیرون بروند، باید کوچ کنند و در جای دیگر بروند.

إذا مـارست جمـاعه العمل بالتقیه فتره طویله، ربّما یتجلّی للجیل المقبل بأنّ ما مارسه آباؤهم من العمل برأی المخالف و التظاهر بعقیدته من صمیم الدین، فعند ذلک تؤدّی التقیه إلی محق الدین و زواله.

أقول: إنّ للتقیه سیطره علی الظاهر دون الباطن، فالأقلیه الّتی صودرت حرّیاتهم یمارسونها فی الظاهر، و أمّا فی المجالس الخاصّه و البیوت فیقومون بواجبهم حسب ما یرونه حقّاً و یربّون أولادهم علی وفق التعالیم الّتی ورثوها عن آبائهم و أئمتهم، و لو فرضـنا أنّ ممارسه التقیه مده طویله تؤدّی إلی محق الدین، تکون عندئذ محرمه یجب اجتنابها، و لکنّه صرف افتراض لا واقع له.

و ها هی قبیله «النخاوله» فی المـدینه المنّوره عاشوا عبر قرون مع السـنّه فی الظاهر بالتقیه و لکنّهم بقوا علی عقائـدهم و آدابهم و عاداتهم فی حیاتهم فیما بینهم.

إلی هنـا تمّت منـاقشه الشبـه الّتی أثیرت حول التقیه، و قـد عرفت أنّها شـبه بنیت علی أ ساس هار، و لیست لها واقع، و لکن بقی الکلام فی ذکر الآثار البنّاءه للتقیه، و هذا ما سندرسه تالیاً ضمن التنبیه التالی.

باید آثار سازنده تقیه را هم بیان کنیم تا این مطلب بهتر در اذهان جا بیفتد.

آثار سازنده و مثبت تقیه ۹۴/۰۹/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آثار سازنده و مثبت تقیه

تنبیه نهم در باره این است که گاهی اعتراض می کننـد به تقیه و می گویند چرا ائمه ع شـیعیان خود شان را به تقیه دسـتور می دهند و حال آنکه تقیه سبب می شود که در مرور زمان حقایق بر آنها (شـیعیان) و بر نسل آینده آنها مخفی و پنهان بماند، چه فایده ای در این تقیه است؟

ما در اینجا بخشی از فواید تقیه را گفته ایم و در آنها هم به کلمات ائمه اهل بیت ع استناد جسته ایم،یعنی از خود چیزی نگفته ایم:

آثار البنّاءه للتقیه

۱: حفظ النفس و النفیس

اولین اثر تقیه حفـظ جـان و مـال شـیعیان است، اگر تقیه نکننـد، هم جان و هم مال شان به خطر می افتـد، آیا سـزوارا است که انسـان بخـاطر یک مسأله فرعی زدو گـذر، جان و مال خود را به خطر بینـدازد،این یک مسأله عقلی است،عقل می گویـد:« إذا دار الأمر بین المهم و الأهم» اهم مقـدم است بر مهم. امر دایر است که چنـد روزی بجای مسح، پای خود را از روی تقیه بشویم یا اینکه پای خود را مسـح کنیم و جان و مال ما در خطر بیفتـد، عقل می گوید دومی اهم از اولی است، از اینجا معنای روایات هم برای ما روشن می شود:.

ص: ۲۴۷

روایات

۱: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَـِی عَنْ یُونُسَ عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ حَرِیزٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ:« التَّقِیَّهُ تُرْسُ اللَّهِ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ خَلْقِهِ » (۱) .

تقیه سپری است بین خدا و خلقش، همان گونه که سپر انسان را از ضربات شمشیر دشمن حفظ می کند، تقیه نیز او را از خطرات مخالفین نگه می دارد.

۲: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « قَالَ کَانَ أَبِی ع یَقُولُ وَ أَیُّ شَیْ ءٍ أَقَرُّ لِعَیْنِی مِنَ التَّقِیَّهِ إِنَّ التَّقِیَّهَ جُنَّهُ الْمُؤْمِنِ» (۲) .

۳: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ فِی مَعَانِی الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ : « مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَیْ ءٍ أَحَبَّ إِلَیْهِ مِنَ الْخَبْ ءِ قُلْتُ وَ مَا الْخَبْ ءُ قَالَ التَّقِیَّه» (۳)

۴: وَ عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ: سَأَلْتُ الصَّادِقَ ع:« عَنْ قَوْلِهِ أَجْعَلْ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَهُمْ رَدْماً - قَالَ التَّقِیَّهُ فَمَا اسْطاعُوا أَنْ یَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطاعُوا لَهُ نَقْباً - قَالَ إِذَا عَمِلْتَ بِالتَّقِیَّهِ لَمْ یَقْدِرُوا لَکَ عَلَی حِیلَهٍ وَ هُوَ الْحِصْنُ الْحَصِینُ وَ صَارَ بَیْنَکَ وَ بَیْنَ أَعْدَاءِ اللَّهِ سَدّاً لَا یَسْتَطِیعُونَ لَهُ نَقْبا» (۴) .

ص: ۲۴۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص۲۰۷، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۱۳، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص۲۰۴، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۵، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص۲۰۷، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۱۵، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۱۶، ص۲۱۳، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب۲۴، ح۳۴، ط آل البیت.

۵: أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِی الْإِحْتِجَاجِ: « عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع فِی احْتِجَاجِهِ عَلَى بَعْضِ الْيُونَانِ قَالَ وَ آمُرُكَ أَنْ تَصُونَ دِينَكَ وَ عِلْمَنَا الَّذِی أَوْدَعْنَاكَ فَلَا تُبْدِ عُلُومَنَا لِمَنْ يُقَابِلُهَا بِالْعِنَادِ وَ لَا تُفْشِ سِرَّنَا إِلَى مَنْ يُشَنِّعُ عَلَيْنَا وَ آمُرُكَ أَنْ تَسْتَعْمِلَ التَّقِيَّةَ فِی دِينِكَ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِی شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً - وَ قَدْ أَذِنْتُ لَكُمْ فِی تَفْضِيلِ أَعْدَائِنَا إِنْ أَلْجَأَكَ الْخَوْفُ إِلَيْهِ وَ فِی إِظْهَارِ الْبَرَاءَهِ إِنْ حَمَلَكَ الْوَجَلُ عَلَيْهِ وَ فِی تَرْكِ الصَّلَوَاتِ الْمَكْتُوبَاتِ إِنْ خَشِيتَ عَلَى حُشَاشَهِ نَفْسِكَ الْآفَاتِ وَ الْعَاهَاتِ فَإِنَّ تَفْضِيلَكَ أَعْدَاءَنَا عِنْدَ خَوْفِكَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَا يَضُرُّنَا وَ إِنَّ إِظْهَارَكَ بَرَاءَتَكَ مِنَّا عِنْدَ تَقِيَّتِكَ لَا يَقْدَحُ فِينَا وَ لَا يَنْقُصُنَا وَ لَئِنْ تَبَرَأْ مِنَّا سَاعَهً بِلِسَانِكَ وَ أَنْتَ مُوَالٍ لَنَا بِجَنَانِكَ لِتُبْقِيَ عَلَى نَفْسِكَ رُوحَهَا الَّتِی بِهَا قِوَامُهَا وَ مَالَهَا الَّذِی بِهِ قِيَامُهَا وَ جَاهَهَا الَّذِی بِهِ تَمَسُّكُهَا وَ تَصُونَ مَنْ عُرِفَ بِذَلِكَ أَوْلِيَاءَنَا وَ إِخْوَانَنَا فَإِنَّ ذَلِكَ أَفْضَلُ مِنْ أَنْ تَتَعَرَّضَ لِلْهَلَاكِ وَ تَنْقَطِعَ بِهِ عَنْ عَمَلٍ فِی الدِّينِ وَ صَلَاحِ إِخْوَانِكَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِيَّاكَ ثُمَّ إِيَّاكَ أَنْ تَتْرُكَ التَّقِيَّهَ الَّتِی أَمَرْتُكَ بِهَا فَإِنَّكَ شَائِطٌ بِدَمِكَ وَ دِمَاءِ إِخْوَانِكَ مُعَرِّضٌ لِنِعْمَتِكَ وَ نِعْمَتِهِمْ لِلزَّوَالِ مُذِلٌّ لَهُمْ فِی أَيْدِی أَعْدَاءِ دِينِ اللَّهِ وَ قَدْ أَمَرَكَ اللَّهُ بِإِعْزَازِهِمْ فَإِنَّكَ إِنْ خَالَفْتَ وَصِيَّتِی كَانَ ضَرَرُكَ عَلَى إِخْوَانِكَ وَ نَفْسِكَ أَشَدَّ مِنْ ضَرَرِ النَّاصِبِ لَنَا الْكَافِرِ بِنَا » (۱) .

ص: ۲۴۹

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۱۶، ص۲۲۹، من أبواب كتاب الأمر و النهی، ب۲۹، ح۱۱، ط آل البيت.

بنابراین،اولین فایده ای که در تقیه می باشد، صیانت نفس و نفیس است، یعنی با رعایت تقیه هم جان انسان محفوظ می ماند و هم مالش.

۲: حفظ وحده الأمّه

یکی از فواید تقیه این است که وحدت امت را به حسب ظاهر حفظ می کند، اگر یک اقلیت پنج در صدی بخواهد در مقابل یک جمعیتی نود و پنج در صدی تظاهر کند، وحدت از بین می رود، برای حفظ وحدت گاه و بیگاهی از نظر ظاهر یکنوع هماهنگی باید باشد تا اختلاف در میان مسلمین مبان و آشکار نباشد، یک وقت یک حکومت شیعی است مانند حکومت فاطمی ها، مثل حکومت های دیگر، یک وقت حکومت واحدی در یکجا بر قرار است و یک اقلیتی هم در کنارش زندگی می کند، اگر آنها اجازه می دهند برای تظاهر که چه بهتر!، اما اگر اجازه نمی دهند و حریات اینها را مصادره کردند، برای حفظ وحدت اسلامی مسلّماً تقیه لازم است خصوصاً در مسائل حساسی که سبب خون ریزی می شود، اتفاقاً این مطلب در آیات ما هم آمده، مانند: « وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (۱) . مفسرین در آیه دقت بیشتری نکرده اند، ظاهراً آیه می فرماید ملتی که مختلف است، مثل آدمی است که توی چاه افتاده باشد، انسانی که توی چاه افتاده، برای نجات او حبل و طنابی را به سوی پایین چاه می اندازند و او چنگ می اندازد و بالا می آید، معلوم می شود که ملت متحد، نجات یافته است، اما ملت مختلف که اختلاف شان روی منافع شخصی باشد نه اختلاف در نظریه، مانند کسی است که در عمق چاه بیفتد، حتماً هلاک می شود. آیات قرآن را ببینید هر کجا که به وحدت می رسد خیلی تعریف می کند، هر کجا که به تفرقه می رسد مذمت می کند و فی الوقت نفسه یندد بالتفرق و التنافر حتّی یعدّه من ألوان العذاب، قال سبحانه: « قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ- صاعقه - أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ – زلزله - أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ» (۲) .

۱- آل عمران/سوره۳، آیه۱۳.

۲- انعام/سوره۶، آیه۶۵.

یکی از عـذاب های الهی این است که مردم را دو دسـته کند، صاعقه یک عذاب، زلزله هم یک عذاب است، یک عذاب این است که مردم را دچار تفرقه کند، معلوم می شود که تفرقه در اسـلام حکم عذاب را دارد، یا عذاب آسـمانی یا عذاب زمینی، به وسـیله تقیه تـا حـدی وحـدت کلمه محفوظ است، عرض کردیم این همه محله هـا را نمی گیرد، یک اقلیت کوچکی را می گویـد که اگر بخواهـد شـعار بدهـد سـبب تفرقه می شود، این در ظـاهر بایـد با اکثریت همراه بشود و در ظاهر هم که عمل به وظیفه خود می کند.

پرسش

الآـن در این ماهوارهـا می می گوینـد مگر شـما نمی گوییـد که علی ع قـالع باب خیبر است؟ بله! کان علی قالع باب الخیبر بلا شـک، بـاز می گوینـد: مگر نمی گوییـد که علی ع در جنـگ بـدر به تنهـایی سـی و پنـج نفر را کشـته؟ بله! یک چنین چیزی حقیقت داشته، می گویند چطور این علیّ ع که قالع باب خیبر است و به تنهایی در جنگ بدر سـی و پنج نفر را می کشد، بعد از پیغمبر اکرم ص وقتی که می بیند حقش را می گیرند و خانه اش را مورد تعرض قرار می دهند و کار های ضد انسانی دیگر را انجام می دهند، شمشـیر از غلاف نمی کشد و حق خود را نمی گیرد، این با شـجاعت علیّ ع سازگار نیست، پس معلوم می شود که حقی ضایع نشده و الا حیدر کرار در مقابل این غصب حق ساکت نمی نشست؟

پاسخ

ما در جواب می گوییم: حرف شما حق است،ولی خود علیّ ع جواب داده، در کجا؟

و هـذا هو الّـذی دعا الإمام أمیر المؤمنین ع بعـد رحیل الرسول ص إلی المماشاه و مسایره الظروف السیاسـیه السائـده آنذاک و التخلّی عن المطالبه بحقّه بالقوه، و ما ذلک إلّا نصـره للإسـلام و حفاظاً علی وحده الأمّه، قال: « فَخَشِـیتُ إِنْ لَمْ أَنْصُـرِ الْإِسْـلَامَ وَ أَهْلَهُ أَنْ أَرَی فِیهِ ثَلْماً أَوْ هَدْماً تَکُونُ الْمُصِـیبَهُ بِهِ عَلَیَّ أَعْظَمَ مِنْ فَوْتِ وِلَایَتِکُمُ الَّتِی إِنَّمَا هِیَ مَتَاعُ أَیَّام قَلَائِلَ یَزُولُ مِنْهَا مَا کَانَ کَمَا یَزُولُ السَّرَابُ- [وَ] أَوْ کَمَا یَتَقَشَّعُ السَّحَابُ فَنَهَضْتُ فِی تِلْکَ الْأَحْدَاثِ حَتَّی زَاحَ الْبَاطِلُ وَ زَهَقَ وَ اطْمَأَنَّ الدِّینُ وَ تَنَهْنَه» (۱) .

۱- نهج البلاغه، دکتر صبحی صالح، نامه۶۲، ص۴۵۱.

می فرمایـد: من دیـدم که اگر من هم صـدا بلند کنم در مدینه، آنها (منافقین) هم در آنجا صدا بلند کرده اند، اسـلام لطمه می بینـد، بخـاطر همین سـکوت کرده ام، البته سـکوت حضـرت ع مقطعی بود، یعنی در یـک مقطع سـکوت کرد، امـا هنگامی که خلافت به دستش رسید، واقعیات و حقیقت را بیان کرد و خطبه شقشقیه را ابراد نمود.

«علی ای حال» علیّ ع در یک مقطع تقیه را تجویز می کند نه در همه مقاطع.

نعم هـذا النوع من التقیه الّذی مارسه الإمام ع کان فی فتره خاصّه سبّب سکوت الإمام ع و أمّا إذا بلغ السیل الزبی- زبی، کف کردن - و کـان السکوت أمام الجائر، یسبّب هـدم الـدین و تراجع الناس عن الالتزام بالشریعه الإسـلامیه تکون التقیه محرّمه و یصبـح تجرید السیف أمراً لازماً، لذا نری أنّ الإمام الحسین ع قد جرّد سیفه و سیوف أنصاره و خاض (فرو رفت) أغمار(گرداب جنگ) الحرب فی وجه أعداء الإسلام، و ضحّی (فدا کرد- بنفسه و نفسیه فی طریق إحیاء الدین و إظهار معالمه.

۳: المحافظه علی الطاقات البشریه

فایده سوم تقیه این است که نیروها را حفظ می کند، طاقات، جمع طاقه است، طاقه به معنای انرژی و نیرو است، تقیه سـبب می شود که نیروهـا محفوظ بمانـد، تـا روزی که بتوانـد وجود خودش را در جامعه ثابت کنـد، اگر بنا باشـد که از روز اول هر چه طاقات و نیرو دارد همه را صـرف کند، از بین می رویم،باید ما این طاقات و نیروها را ذخیره کنیم تا زمانی که بتوانیم خود مان را در عرصه ثـابت کنیم و واقعیـات را بگوییم، اگر بنـا باشـد که هر چه داریم در همان روز های اول به مصـرف برسانیم، حتماً نمی توانیم حضور خود را در جـامعه ثـابت کنیم، این غیر از اولی است و دومی است، اولی حفـظ جـان و مال بود،دومی حفظ وحـدت بود، سومی یک فکر سیاسـی است، سیاسـتمداران همیشه همه نیروها را به میدان نمی آورند، اول فکر می کنند و نیرو سـازی می کننـد و به اصـطلاح فرد سـازی می کننـد، نیرو سـازی می کننـد،یعنی نیروهـای جزئی را جمع می کننـد عینـاً مانند سـد،اگر سد نباشد و این آب های جزئی هر کدام در مسیر خودش برود،برق تولید نمی شود، باید این آبهای جزئی که از نهر هـای مختلف می آیـد،در یکجـا جمع بشود تا بتوانـد اثر خود را ثابت کنـد، فایـده سوم هم از همین قبیل است، یعنی برای فرد سـازی و نیرو سـازی و حفظ قـدرت ها، ناچاریم که تا یک زمانی با تقیه زنـدگی کنیم تا روز گاری بیایـد که در اثر نیروهای مجتمع حضور مـان را در مجتمع ثابت کنیم، حکومت های شـیعی که تا کنون بوده انـد، از این قبیل بوده استماننـد حکومت آل بویه، آل بویه حدود صد سال حکومت شـیعیی در بغداد بود، قبل از آنها در همین سوریه بودند که حکومت شیعی تشکیل داده بودند.

من وقف علی حیاه الإئمه و حیات شیعتهم فی عصر الأمویین و العباسیین، یقف علی أنّ الضغط (فشار) علی الشیعه بلغ ذروته (کنگره بالا را ذوره می گویند)، سنأتی بأنموذج حتّی یکون شاهداً علی ما نقول:

هذا هو -عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَهَ قَالَ: « کَانَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثاً فَسَأَلَ أَصْحَابَنَا فَقَالُوا لَیْسَ بِشَیْ ءٍ فَقَالَتِ امْرَأَتُهُ لَا أَرْضَی حَتَّی تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ کَانَ بِالْحِیرَهِ إِذْ ذَاکَ أَیَّامَ أَبِی الْعَبَّاسِ قَالَ فَذَهَبَ إِلَی الْحِیرَهِ وَ لَمْ أَقْدِرْ عَلَی کَلَامِهِ إِذْ مَنَعَ الْخَلِیفَهُ النَّاسَ مِنَ الدُّخُولِ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا أَنْظُرُ کَیْفَ أَلْتَمِسُ لِقَاءَهُ فَإِذَا سَوَادِیٌّ عَلَیْهِ جُبَّهُ صُوفٍ یَبِیعُ خِیَاراً فَقُلْتُ لَهُ بِکَمْ خِیَارُکَ هَذَا کُلُّهُ قَالَ بِدِرْهَمٍ فَأَعْطَیْتُهُ دِرْهَماً وَ قُلْتُ لَهُ أَعْطِنِی جُبَّتَکَ هَذِهِ فَأَخَذْتُهَا وَ لَبِسْتُهَا وَ نَادَیْتُ مَنْ یَشْتَرِی خِیَاراً وَ دَنَوْتُ مِنْهُ فَإِذَا غُلَامٌ مِنْ نَاحِیَهٍ یُنَادِی یَا صَاحِبَ الْخِیَارِ فَقَالَ ع لِی لَمَّا دَنَوْتُ مِنْهُ مَا أَجْوَدَ مَا احْتَلْتَ أَیُّ شَیْ ءٍ حَاجَتُکَ قُلْتُ إِنِّی ابْتُلِیتُ فَطَلَّقْتُ أَهْلِی فِی دَفْعَهٍ ثَلَاثاً فَسَأَلْتُ أَصْحَابَنَا فَقَالُوا لَیْسَ بِشَیْ ءٍ وَ إِنَّ الْمَرْأَهَ قَالَتْ لَا أَرْضَی حَتَّی تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ ارْجِعْ إِلَی أَهْلِکَ فَلَیْسَ عَلَیْکَ شَیْ ءٌ» (۱) .

هارون بن خارجه شیعه است، زنش را در زمان امام صادق ع سه طلاقه کرده بود، زن او گفت تا حکم مسأله را از امام صادق ع سوال نکنی که آیا سه طلاق کردن زن در مجلس واحد جایز است یا نه، من رضایت نمی دهم؟ این زمانی است که سفاح امام صادق ع را از مدینه تبعید کرده به حیره که همان کوفه باشد، امام صادق ع در خانه خود تحت نظر است، یعنی کسی حق ندارد که در کوفه با امام صادق ع روبرو بشود و به زیارت او برود، این زن و مرد در حیره آمده اند،تا مسأله را از امام ع سوال کنند که آیا سه طلاق در مجلس واحد صحیح است یا نه؟ آمدند و دیدند که ممکن نیست خدمت امام ع مشرف بشوند، سرباز ها و اطلاعاتی های حکومت همه جا را زیر نظر گرفته اند، دید که یک نفر خیار فروش مقداری خیار دارد، رفت نزد او و گفت قیمت خیار ها شما چند است؟ او گفت:مثلاً پنج درهم، پنج درهم به او داد و همه خیار های او را خرید، سپس رو به خیار فروش کرد و گفت چند دقیقه لباس های خود را هم به من عاریه بده، لباس او را گرفت،آن کلاهک او را هم بر سر نهاد، ظرف خیار را هم روی سر خود گذاشت به کوچه ای که منتهی به خانه امام صادق ع می شد صدا کنان (آی خیار، خیار) راه افتاد، خود را به این وسیله به درب خانه امام صادق ع رساند، امام ع فهمید که این خیار فروش نیست بلکه آدم گرفتاری است که می خواهد مرا ببیند، فلذا خودش در منزل را باز کرد، گفت: خوب حیله به کار بردی، سپس حکم مسأله را از امام سوال کرد و گفت زنم را در مجلس واحد سه طلاقه کرده ام،آیا این طلاق صحیح است یا نه؟ حضرت فرمود: صحیح نیست، برو با زنت زندگی کن، در چنین زمانی قیام کردن، عقلانی نیست. وقتی امام صادق ع را چنین تحت فشار قرار بدهند، تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

۱- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ج۴۷، ص۱۷۱، ط بیروت.

آثار سازنده و مثبت تقیه ۹۴/۰۹/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آثار سازنده و مثبت تقیه

بحث ما در باره فواید تقیه است، اولین فایده تقیه حفظ نفس و نفیس می باشد، فایده دوم آن حفظ وحدت و اخوت اسلامی است، فایده سومش این است که جلو هدر رفتن نیروها را می گیرد، از روایات هم این مسأله استفاده می شود که در جلسه گذشته بخشی از این روایات را خواندیم.

یک روایتی از امیر المؤمنین ع است که روایت جالبی است.

۱: عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْمُرْتَضَى فِي رِسَالَةِ الْمُحْكَمِ وَ الْمُتَشَابِهِ نَقْلًا مِنْ تَفْسِيرِ النُّعْمَانِيِّ بِإِسْنَادِهِ الْآتِي عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ : «وَ أَمَّا الرُّخْصَةُ الَّتِي صَاحِبُهَا فِيهَا بِالْخِيَارِ فَإِنَّ اللَّهَ نَهَى الْمُؤْمِنَ أَنْ يَتَّخِذَ الْكَافِرَ وَلِيّاً ثُمَّ مَنَّ عَلَيْهِ بِإِطْلَاقِ الرُّخْصَةِ لَهُ عِنْدَ التَّقِيَّةِ فِي الظَّاهِرِ أَنْ يَصُومَ بِصِيَامِهِ وَ يُفْطِرَ بِإِفْطَارِهِ وَ يُصَلِّيَ بِصَلَاتِهِ وَ يَعْمَلَ بِعَمَلِهِ وَ يُظْهِرَ لَهُ اسْتِعْمَالَ ذَلِكَ مُوَسَّعا عَلَيْهِ فِيهِ وَ عَلَيْهِ أَنْ يَدِينَ اللَّهَ تَعَالَى فِي الْبَاطِنِ بِخِلَافِ مَا يُظْهِرُ لِمَنْ يَخَافُهُ مِنَ الْمُخَالِفِينَ الْمُسْتَوْلِينَ عَلَى الْأُمَّةِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْ‌ءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ - فَهَذِهِ رَحْمَةٌ تَفَضَّلَ اللَّهُ بِهَا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ رَحْمَةً لَهُمْ لِيَسْتَعْمِلُوهَا عِنْدَ التَّقِيَّةِ فِي الظَّاهِرِ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخَصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعَزَائِمِه».

بنابراین، ما باید قدر این نعمت را بدانیم، خیال نکنیم که این یک نعمت کمی است، و الا اگر شیعه تقیه نکرده بود و همه جا اظهار وجود کرده بود،الآن اثری از آنها نبود، بقای شیعه به این شکلی که فعلاً در دنیا مطرح است، بخاطر همان تقیه است.

ص: ۲۵۴

خوشبختانه با اینکه شیعه در تقیه به سر می بردند و در یک ضیق زندگی می کردند، بسیاری از علوم به وسیله علمای اینها پایه گذاری شده است، الآن من که این روایت را از معاذ بن مسلم می خوانم، ایشان از اصحاب امام صادق ع و پایه گذار علم صرف می باشد، علم صرف به وسیله معاذ بن مسلم، علم نحو هم به وسیله ابو الأسود دئلی که ازشاگردن علی ع بوده پایه گذاری شده است، بنابراین، این دو علم که کلید زبان عربی است، به وسیله این دو عالم شیعی بنا شده است و باز توجه کنید که کوفه معقد شیعه بوده است، شیعه در کوفه ظهور داشت، کما اینکه بصره معقد السنّه بوده است، کوفی ها که می گویند،اینها همان علمای ادب شیعه هستند،بصری ها که می گویند، علمای اهل سنت هستند، بنابراین، در همان قرن اول،دوم و سوم که علوم ادبی پایه گذار شد، در کوفه مرکزیت با تشیع بوده، در بصره با تسنن، من یک کتابی را معرفی می کنم آن را مطالعه کنید، آن کتاب را مرحوم صدر آملی نوشته است -که در واقع از بیت مرحوم صدر است - بنام:

« تأسیس الشیعه الکرام بفنون الإسلام»، چند بار هم چاپ شده، خلاصه اش هم چاپ شده، این کتاب را اگر کسی مطالعه

کنـد،می فهمـد که پـایه گـذار بسـیاری از علوم اسـلامی علمـای شـیعه است، حتی این اصولی که در دست ماست، بسـیاری از قواعـدش به وسـیله ائمه اهل بیت ع به دست ما رسـیده است. یک کتاب شـیخ حر عاملی دارد بنام: «الفصول المهمّه فی أصول الأئمه »، غالب قواعـد اصولیه در آنجا آمـده است، جناب معاذ بن مسـلم در مسـجد مدینه فتوا می داد و گاهی هم در کوفه، به حضـرت امام صادق ع عرض کرد که مردم سـراغ من می آیند، بدانم غیر شماست، فتوای آنها را می گویم، بدانم از شماست، فتوای شـما را می گویم،اما اگر نـدانم، گاهی به نعل و گاهی به میخ می زنم، مثلاً می گویم، فلان گروه این را می گوید، این گروه چنین می گوید، تا خودش حق را پیدا کند، حضرت فرمود: آفرین، من نیز چنین می کنم، این نشان می دهد که حتی در آن زمان هم تقیه یکنوع ریشه ای در فتوا داشته است.

و هذا هو مُعَاذ بْنِ مُسْلِمٍ النَّحْوِیِّ - الّذی أسّس أساس علم الصرف- عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « بَلَغَنِی أَنَّکَ تَقْعُدُ فِی الْجَامِعِ فَتُفْتِی النَّاسَ قُلْتُ نَعَمْ وَ أَرَدْتُ أَنْ أَسْأَلَکَ عَنْ ذَلِکَ قَبْلَ أَنْ أَخْرُجَ إِنِّی أَقْعُدُ فِی الْمَسْجِدِ فَیَجِی ءُ الرَّجُلُ فَیَسْأَلُنِی عَنِ الشَّیْ ءِ فَإِذَا عَرَفْتُهُ بِالْخِلَافِ لَکُمْ أَخْبَرْتُهُ بِمَا یَفْعَلُونَ وَ یَجِی ءُ الرَّجُلُ أَعْرِفُهُ بِمَوَدَّتِکُمْ فَأُخْبِرُهُ بِمَا جَاءَ عَنْکُمْ وَ یَجِی ءُ الرَّجُلُ لَا أَعْرِفُهُ وَ لَا أَدْرِی مَنْ هُوَ فَأَقُولُ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ کَذَا وَ جَاءَ عَنْ فُلَانٍ کَذَا فَأُدْخِلُ قَوْلَکُمْ فِیمَا بَیْنَ ذَلِکَ قَالَ فَقَالَ لِیَ اصْنَعْ کَذَا فَإِنِّی کَذَا أَصْنَعُ » (۱)

التنبیه العاشر: حکم تسمیه المهدی عج

تنبیه دهم نیز چندان بی ارتباط با تقیه نیست و آن این است که آیا ذکر نام مخصوص حضرت مهدی عج، که همان نام پیغمبر اکرم ص است، حرام است یا حرام نیست، بلکه جایز است؟

روایات در اینجا مختلف است، برخی از روایات خیلی تاکید می کند که اسمش را نگویید، بنی عباس همه شان متوجه بودند که حضرت عسکری ع دارای فرزندی خواهد بود و این فرزند همان است که پیغمبر اکرم ص خبر داده است ولذا مراقب حضرت عسکری ع از نظر اولاد بودند. حضرت ولیعصر که متولد شد، امام عسکری ایشان را در سامرا نگه نداشت، بلکه بعد از مدتی حضرت مهدی عج را به مدینه فرستاد که در میان بستگان و بنی هاشم باشد، چند صباحی هم حضرت مهدی در مدینه بود، حضرت امام حسن عسکری خیلی می خواست که مسأله مستور بماند و افشاء نشود.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۳۳، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب ۳۰، ح ۲، ط آل البیت.

روایات حضرت مهدی از نظر تواتر جای بحث نیست، یک آدم نادانی برای اولین بار نسبت به روایات حضرت مهدی عج خدشه وارد کرده است، آن مقدمه ابن خلدون، ابن خلدون مغربی است، اطلاع از مشرق نداشت، اطلاع از روایات اهل سنت در باره حضرت مهدی عج نداشت، یک بحث های کرده و خدشه به روایات حضرت مهدی عج نموده است، بعد از ایشان، صاحب تفسیر المنار که تابع سعودی هاست، دنبال ایشان را گرفته است، در جمعه سیاه که چهار صد و ده نفر از ایرانیان در مکه به شهادت رسیدند، آن شب نوعاً تمام ائمه جماعت مکه در توجیه این جنایت می گفتند اینها می خواستند حجر الأسود را بدزدند و ما جلوی شان را گرفتیم و با آنها بر خورد کردیم، حتی رادیوی مکه گفت: و فیهم جعفر السبحانی و قد جرح، این مسأله به قدری مسخره است که نیاز به بحث ندارد،چطور می شود که در میان آنهم قدرت، چنین کاری صورت بگیرد،اما همان گونه که فرعون حرف خوبی زده است، قرآن از زبانش حرف می زند، مردم را سبک عقل فکر می کند، ولذا مردم هم غالباً پذیرفتند،عالمان آنها هم که عباد السلاطین هستند، در آن شب غالباً در باره حضرت مهدی عج بحث کردند و وجود آن حضرت را انکار کردند، این سبب شد که علمای واقعی که در مکه و مدینه اند، کتاب های خوبی در باره حضرت مهدی عج بنویسند.

در هر صورت مسأله حضرت مهدی عج از همان زمان محل بحث بوده است، البته از وجود حضرت مهدی عج سوء استفاده کردند، مثلاً فرقه کسانیه سوء استفاده کردند فلذا محمد حنفیه را به عنوان مهدی معرفی کردند، عباسی ها از اسم مهدی سوء استفاده کردند، سوء استفاده از یک اصل، دلیل بر بطلان آن اصل نیست. ابن خلدون و همچنین صاحب تفسیر المنار می نویسد که حضرت مهدی عج در طول زمان، سبب سوء استفاده شده، یعنی هر کسی که خواسته دولت تشکیل بدهد، از نام حضرت مهدی سوء استفاده کرده است.

ص: ۲۵۷

ما می گوییم سوء استفاده کردن از یک اصل،سبب بطلان آن اصل نمی شود و الا خیلی از مسائل مذهبی داریم که مورد سوء استفاده قرار گرفته است، یکی از آن مسائل نام حضرت مهدی عج است، روایاتی داریم که می گویند بردن نام جضرت حرام است و نباید نامش را برد،در مقابل روایاتی هم داریم که می گوید بردن نام حضرت جایز است.

ولی من فکر می کنم روایاتی که می گوید بردن اسم حضرت حرام است، این روایات راجع به دوران حیات حضرت در دوران غیبت صغری بوده است، که مبادا تفحص و تفتیش کنند و به خود حضرت دست نیابند، برخی را بنام حضرت بگیرند و بکشند و آوازه راه بیندازند که مهدی را کشتیم، این روایات راجع به این دوران است که می گویند اسمش را نبرید، و الا افتخار است که انسان اسم حضرت مهدی عج را ببرد و زبان خود را با بردن اسم آن حضرت معطر و خوش بو کند.

بنا براین، اشکالی ندارد که اسم آن حضرت را ببریم و تعظیمش کنیم.

روایات

هل تجوز تسمیه الإمام المهدی عج باسمه الخاص أو لا؟ فلیس لهذه المسأله صله قویه بالتقیه و أحکامها و إنّما هی مسأله فرعیه، و ربّما لا تجوز لمصالح خاصّه، نعم عقد الحر العاملی باباً فی هذا الصدد أسماه: باب تحریم تسمیه المهدی عج و سائر الأئمه ع و ذکرهم وقت التقیه و جواز ذلک مع عدم الخوف، و قد نقل فی الباب قرابه ۲۳ حدیثاً تختلف مضامینها.

فقسم منها یدلّ علی حرمه التسمیه نحو ما رواه الکلینی عن علی بن رئاب، عن أبی عبد الله ع.

متن حدیث

۱: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ لَا يُسَمِّيهِ بِاسْمِهِ إِلَّا كَافِرٌ» (۱)

و قسم منها یدلّ علی ترک تسمیته إلی أن یقوم و یملأ الأرض عدلاً، نظیر:

۲: وَ عَنْ عِدَّةٍ بْنِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثِ الْخَضِرِ ع أَنَّهُ قَالَ: « وَ أَشْهَدُ عَلَى رَجُلٍ مِنْ وُلْدِ الْحَسَنِ- لَا يُسَمَّى وَ لَا يُكَنَّى حَتَّى يَظْهَرَ أَمْرُهُ فَيَمْلَأَهَا عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً إِنَّهُ الْقَائِمُ بِأَمْرِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ع » (۲)

و قسم ثالث یدلّ علی عدم جواز تسمیته معلّلاً بالخوف، نظیر:

۳: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّالِحِيِّ قَالَ: « سَأَلَنِي أَصْحَابُنَا بَعْدَ مُضِيِّ أَبِي مُحَمَّدٍ ع- أَنْ أَسْأَلَ عَنِ الِاسْمِ وَ الْمَكَانِ فَخَرَجَ الْجَوَابُ إِنْ دَلَلْتُهُمْ عَلَى الِاسْمِ أَذَاعُوهُ وَ إِنْ عَرَفُوا الْمَكَانَ دَلُّوا عَلَيْهِ» (۳)

ص: ۲۵۹

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۳۸، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب۳۳، ح۴، و بهذا المضمون، الحدیث۵، ۱۱ و۱۳ ط آل البیت .

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۳۸، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب۳۳ ح۳، و بهذا المضمون، الحدیث۹، ط آل البیت .

۳- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۴۰، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب۳۳ ح۷، و بهذا المضمون، الحدیث۸ و ۱۲، ط آل البیت .

معلوم می شود که در آن زمان، امکان ضرر زدن به حضرت بوده است،اما الآن امکان ضرر زدن به آن حضرت نیست.

و قسم رابع یدلّ علی جواز التسمیه و هی روایات کثیره، نظیر:

۴: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَی بْنِ الْمُتَوَکِّلِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْیَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ الْکُوفِیِّ : « أَنَّ أَبَا مُحَمَّدٍ الْحَسَنَ بْنَ عَلِیٍّ الْعَسْکَرِیَّ ع بَعَثَ إِلَی بَعْضِ مَنْ سَمَّاهُ شَاةً مَذْبُوحَةً وَ قَالَ هَذِهِ مِنْ عَقِیقَةِ ابْنِی مُحَمَّد» (۱)

بنابراین، روایات ما چهار دسته اند، گروه اخیر، روایاتش خیلی زیاد است، ولی اینها قابل جمع اند، جمعش این است که بگوییم روایات دسته اول مربوط به این زمان نیست، مربوط به زمانی است که بردن نام حضرت عج سبب ضرر به حضرتش می شد یا به خود حضرت یا به بستگان آن حضرت، ولی الآن هیچ مانعی ندارد که اسم آن حضرت را ببریم و احترام کنیم.

یقول صاحب الوسائل: و الأحادیث فی التصریح باسم المهدی مجمد بن الحسن ع و فی الأمر بتسمیته عموماً و خصوصاً، تصریحاً و تلویحاً، فعلاً و تقریراً، فی النصوص و الزیارات و الدعوات، و التعقیبات، و التلقین و غیر ذلک کثیره جدّاً، قد تقدّم جمله من ذلک و یأتی جمله أخری و هو دال علی ما قلناه فی العنوان.

احوال شخصیه ۹۴/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: احوال شخصیه

ص: ۲۶۰

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۶، ص: ۲۴۰، من أبواب کتاب الأمر و النهی، ب۳۳ ح۱۵، و بهذا المضمون، الحدیث،۱۶ ۱۸،۱۹،۲۲ و۲۳، ط آل البیت.

مرحوم محقق در کتاب شریف شرائع، ابواب فقه را به چهار بخش تقسیم نموده است:

۱؛ بخش اول عبادات است از قبیل طهارت، صلات، صوم،زکات، حج و خمس.

۲: بخش دوم عقود است، مانند بیع، اجاره و هکذا نکاح.

۳؛ بخش سوم هم راجع به ایقاعات است که یک طرفه است، مانند طلاق و امثال آن.

۴: بخش چهارم عبارت است از احکام، لابد مرادش از احکام، قضا و شهادات را شامل است، این یک تقسیمی است که ایشان کرده است، در واقع در این چهار عنوان باید تمام مسائل فقهی را داخل کنیم که عبارتند از: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام.

ایشان در احکام، ارث، قضا، حدود، دیات، قصاص و شهادات را داخل در آن کرده است.

اما اینکه آیا این تقسیم کافی است یا کافی نیست، درست است یا درست نیست؟ فی الجمله درست است، منتها باید دقت و بررسی شود.

گاهی از اوقات مجموع ابواب فقه را جور دیگر تقسیم می کنند:

الف؛ عبادات. ب؛ عقود. ج؛ ایقاعات. د؛ سیاسیات. که در واقع قضا، حدود، قصاص و دیات داخل در سیاسیات است.

بنابراین،هم تعبیر اول درست است و هم تعبیر دوم، بحث در این است که یک رشته مسائلی داریم، اینها را در کجا داخل کنیم؟ آن مسائل عبارتند از: نکاح، طلاق، ارث، وقف، وصیت و دین، اینها را در کجا داخل کنیم؟ بعضی از اینها را در عقود داخل می کنند، مانند نکاح، برخی را در ایقاع داخل می کنند مثل طلاق، ولی در حدود صد و پنجاه سال است که یک اصطلاح دیگر پیدا شده و آمده اند این ابواب را که بنام نکاح، طلاق، دین، وصیت، وقف را در آن اصطلاح داخل کرده اند و آن اصطلاح عبارت است از:« الأحوال الشخصیه»، حالا نمی دانم که در اصطلاح حقوق ما هم اصطلاح احوال شخصیه آمده یا نه؟

در هر صورت، این اصطلاح از مصری ها آمده، مصری ها هم ظاهراً از غربی ها گرفته اند، آمده اند کلمه اصطلاح شخصیه را به کار برده اند، یعنی چیزهایی که مربوط به شخص انسان است،مانند طلاق، نکاح، وقف، غرض چیزهایی که مربوط به شخص انسان است مانند و صیت، همه اینها را تحت عنوان:« الأحوال الشخصیه» بحث می کنند.

بنابراین، ما سه نوع تقسیم پیدا کردیم، تقسیم اول مال شرائع است که عبارتند از: عبادات، عقود،ایقاعات، و احکام.

تقسیم دوم نیز همین است منتها به جای احکام، کلمه سیاسیات را به کار می برند، بعد آ مدیم و گفتیم یک اخیراً یک اصطلاح دیگر پیدا شده بنام احوال شخصیه، چیزهایی که مربوط به شخص انسان است مانند: نکاح، وصیت،وقف، و امثالش.

حال که این مطلب فهمیده شد،ما در این فصل هشتم، همه احوال شخصیه را بحث نمی کنیم، بلکه گلچین و عصاره گیری کردیم و یک سلسله قواعدی را که مربوط به احوال شخصیه است بحث نمودیم که عبارتند از:

۱: قاعده یحرم من الرضاع، ما یحرم من النسب.

۲: قاعده جواز الوصیه للوارث.

ممکن است کسی تعجب بکند که مگر نمی شود به وارث وصیت کرد، من وصتی می کنم که فلان قالی را به پسر کوچک من بدهید، تعجب نکنید، چون اهل سنت جایز نمی دانند، یعنی یکی از جاهایی که ما با آنه اختلاف داریم این است که آنها می گویند:« لا وصیه للوارث»، این حدیث را از پیغمبر اکرم ص نقل می کنند که:« لا وصیه للوارث» و ما در آینده خواهیم گفت که اولاً، یک چنین حدیثی از آن حضرت نداریم و بر فرض هم داشته باشیم، معنای صحیحی دارد و آن اینکه:« لا وصیه للوراث»، یعنی اگر بیشتر از ثلث باشد و الا به اندازه ثلث اشکال ندارد.

۳: قاعده منجّزات المریض من الثلث.

منجزات مریض این است که اگر مریض در دوران بیماری وصیت کند، معلوم است که بیش از ثلث نمی تواند وصیت کند، اگر انسانی مریض است و در حال مرضش وصیت می کند، فقط در حد ثلث می تواند وصیت کند نه بیشتر از ثلث، اما اگر در حالی که مریض است، منجّزاً می فروشد، می خرد، هبه می کند، آیا منجزات مریض از اصل است یا از ثلث؟ این محل بحث است، چون کسانی هستند که در دوران مریضی افکار خاصی پیدا می کنند، گاهی می خواهند بعضی از ورثه هار از ارث محروم کنند، منجّزاً می گوید من همه اموالم را به زنم دادم تا به بچه ها چیزی نرسد،یا به فلان بچه اش می فروشد تا بقیه را محروم کند، آیا منجّزات مریض هم مثل وصایای مریض است که من الثلث است أو من الأصل؟

این خودش محل بحث است و در میان علمای ما هم در این مسأله دو قول است،بعد می رسیم به مسأله میراث.

۴: قاعده لا تعصیب فی الإرث.

توضیح این قاعده این است که کسی می میرد و فقط یک دختر دارد، نصفش را به دختر دادند، طبق آیه قرآن، نصف دیگر را چه کنند؟ امامیه معتقد است که نصفش می دهند فرضاً، نصف دیگر را هم می دهند ردّاً، یعنی همه مال را به دختر می دهند،منتها نصفش را فرضاً می دهند، نصف دیگرش را ردّاً می دهند، اهل سنت می گویند نصف دیگر را به عصبه می دهند، یعنی به عموها و پسر عموها می دهند.

ص: ۲۶۳

ولی ما منکر این مسأله هستیم و می گوییم: لا تعصیب فی الإسلام.

در اسلام تعصیب نیست، اگر کسی فقط یک دختر دارد، نصفش را به دختر می دهند اصلاً و فرضاً، نصف دیگرش را هم می دهند ردّاً، یعنی اگر در آن طبقه کسی نیست، بقیه اموال را هم به او می دهند.

۵: قاعده لا عول فی الارث.

اگر ترکه به مقدار فریضه نیست،گاهی می شود که ترکه به فریضه کفایت نمی کند، فرض کنید، زنی مرده است، منتها دوتا دختر و یک شوهر دارد، به شوهر ربع را می دهند، به دو دختر چه مقدار می دهند؟دو ثلث را می دهند، و پدر و مادر هم دارند، باید به پدر و مادر هم ثلث را بدهند، «لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ» (۱)

به این هم می دهند دو ثلث، به شوهر هم ربع را بدهند، در این صورت ترکه به مقدار فریضه نیست، فرض کنید زنی فوت کرده، ترک زوجاً و ترک أبوین و دوتا دختر هم دارند، دوتا دختر ثلثان می برند، پدر و مادر هم هر کدام ثلث می برد، می شود یک ثلث تمام، دیگر برای زوج که سهمش ربع است چیزی باقی نمی ماند، اهل سنت در اینجا قائل به عول هستند و می گویند این کسر را بر همه وارد می کنیم، ولی ما معتقدیم که این درست نیست، یعنی کسر بر همه وارد نمی شود، بلکه راه دیگر دارد، آنکه در اسلام دوتا فرض دارد، او مقدم است.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

دوتا قاعده دیگر داریم که ما استطراداً می آوریم،چون جزء احوال شخصیه نیست، بلکه دو قاعده ای است که مربوط می شود به باب دیگر و آن دو عبارت است از قاعده ششم و هفتم.

۶: قاعده دیه الذّمی و المستأمن.

آیا دیه زن مسلمان با دیه مرد مسلمان یکی است یا نه؟ الآن کسانی هستند که می گویند دیه زن مسلمان با دیه مرد مسلمان مساوی است، ولی ما معتقدیم که مساوی نیست.

قاعده هفتم که باید استطراداً بحث کنیم این است که آیا دیه ذمی و مستأمن با مسلمان یکی است یا دوتا؟ برخی می گویند یکی است، ولی از نظر ما دوتاست، بنابراین، باید این دوتا قاعده جنبه خاتمه پیدا کند و استطراداً بحث شود، چون جزء احوال شخصیه نیست.

خلاصه مطالب گذشته

تا اینجا چند مطلب روشن شد:

الف؛ تقسیم فقه به سه عنوان، که عنوان اخیر احوال شخصیه بود، که مال ابواب خاصی است.

ب؛ مطلب دوم اینکه ما در این فصل مباحثی داریم، که این مباحث همه راجع به احوال شخصیه است، مگر این دوتای اخیر که جزء احوال شخصیه نیست، بلکه جزء احکام و جزء سیاسیات است و ما آن را به عنوان خاتمه آوردیم. چرا؟ چون الآن می بینیم که این مسأله مطرح شده،حتی بعضی ها فتوا داده اند که دیه زن مسلمان با دیه مرد مسلمان یکی است، یا آمده اند و گفته اند دیه ذمی با غیر ذمی یکی است، از این نظر که اینها مطرح است بحث کردیم.

یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب

ما در این قاعده یک مقدمه داریم و دوتا فصل، یعنی همه این قاعده رضاع یک مقدمه دارد که پنج مطلب و دوتا فصل دارد.

فیها مقدمه تتضمن بیان أمور سبعه:

۱: الرضاع و النسب فی اللغه

این را بحث خواهیم کرد که در لغت رضاع چیست و در لغت نسب به چه معنی است؟

۲: أدلّه القاعده فی الکتاب و السنّه.

یعنی دلیل این قاعده چیست که می گویند: یحرم من الرضاع،ما یحرم من النسب.

۳: حقیقه الرضاع.

شیر خوردن چه حقیقتی دارد،آیا حقیقت متشرعه دارد یا نه؟ حقیقت رضاع چیست؟

۴: توضیح القاعده.

یعنی قاعده را توضیح می دهیم، یحرم من الرضاع، ما یحرم من النسب،این قاعده توضیح می خواهد.

۵: عدم شمول القاعده للمصاهره.

توضیح قاعده پنجم، اگر بچه کسی، از یک زنی شیر خورد، مسلّماً این بچه نسبت به بچه های آن زن محرم است،آیا من می توانم مادر بچه را بگیرم؟ بله!

ادله ما یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب، عناوین نسبی را می گیرد نه عناوین مصاهرتی را، عناوین مصاهرتی،یعنی زنی که بچه کسی را شیر داده، من می توانم مادر مادر او را بگیرم، در حالی که انسان نمی تواند امّ الزوجه را بگیرد.

مثال بهترش این است: فرض کنید بچه جناب زید،از یک زنی شیر خورد، در واقع آن زن به منزله زوجه جناب زید شد،جناب زید می تواند با مادر او ازدواج کند و حال آنکه در نسب نمی شود با ام الزوجه ازدواج کرد.

این قاعده نسب را شامل است نه عناوین مصاهره را که در آینده خواهیم خواند.

۶: إطلاق العناوین السبعه، الوارد فی الآیه علی مورد الرضاع من باب التشبیه.

آقایان می دانید که در سوره مبارکه نساء هفت تا عنوان داریم: « حُرِّمَتْ عَلَیکُمْ أُمَّهَاتُکُمْ وَبَنَاتُکُمْ وَأَخَوَاتُکُمْ وَعَمَّاتُکُمْ وَخَالَاتُکُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُکُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ وَأَخَوَاتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَهِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ وَرَبَائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسَائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَکُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیکُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِکُمُ الَّذِینَ مِنْ أَصْلَابِکُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَینَ الْأُخْتَینِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ کَانَ غَفُورًا رَحِیمًا» (۱)

این عناوین سبعه مال نسب است نه مال رضاع، در رضاع شبیه است، انسان زنی که شیر داده نمی تواند بگیرد، ام است، اما ام نسبی نیست، ام رضاعی است یعنی تشبیه است، و الا «ام» آن است که انسان را بزاید، نه ماه در شکم نگه دارد و بعداً بزاید، اگر من پانزده بار از زنی شیر خوردم، آن زن می شود ام من، معلوم می شود که این «ام»، ام مجازی و من باب تشبیه است.

۷: لیس للرضاع حقیقه شرعیه و لا متشرعیه.

خیال نشود که رضاع مانند صلات یک حقیقتی دارد، بلکه رضاع یک امر عرفی است و لیس له حقیقه شرعیه و لا متشرعیه ولذا در مواردی که شک کردیم به عرف مراجعه می کنیم. چرا؟ لأنّه أمر عرفیّ و لیس أمراً شرعیاً، مثلاً اگر روایت نداشته باشیم، زنی است که شیر خود را در شیشه ای می دوشد، به وسیله شیشه بچه را شیر می دهد، این از نظر عرف رضاع است، اگر روایت نداشته باشیم، می گوییم همین هم یحرّم، ولی گاهی روایات در این مورد هست، بنابراین، در این مقدمه هفت مطلب را بحث خواهیم کرد.

ص: ۲۶۷

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۳.

فصل دوم، پنج مطلب دارد:

الفصل الأول: فی شرائط الرضاع المحرّم و هی خمسه:

رضاع پنج شرط دارد

۱: کون اللبن عن نکاح صحیح

اما اگر زنی نعوذ بالله زنا کرده و از راه زنا بچه آ ورده و الآن هم شیر دارد، با این شیر، بچه کسی را شیر می دهد، این شیر، هرگز نشر حرمت نمی کند، بلکه باید عن لبن صحیح باشد، بله! بچه ای که زاییده، آن بچه تکوینی است فلذا برایش محرم است،اما اینکه از شیر زنا بچه کسی را شیر بدهد،فایده ندارد، یعنی نشر حرمت نمی کند.

۲: کمیه الرضاع.

شرط دوم این است که چه قدر شیر بدهد؟ در روایات سه تا کمیت داریم:

الف؛ عدد، یعنی پانزده بار.

ب؛ زمان، بیست و چهار ساعت.

ج؛ اثر، یعنی به قدری شیر بخورد که شدّ العظم و أنبت اللحم، باید این بچه از این زن شیر بخورد به گونه ای که استخوانش از این شیر محکم شود و گوشتش از اینن شیر بروید،اشکالی ندارد.

بنابراین، شرائطی که داریم مال کمیت عدد و کمیت زمان است که مثلاً نان نخورد، اما سومی که اثر باشد،این شرائط معتبر نیست.

۳: کیفیه الرضاع.

آیا حتماً از پستان بنوشد یا از غیر پستان اشکال ندارد؟ ایجار چطور، یعنی زن پستانش را بگیرد و به دهان بچه بریزد، به این می گویند: ایجار، یا شیر خود را به به شیشه بدوشد و از طریق شیشه و پستانک بچه را شیر بدهد؟

۴: وقوع الرضاع فیما دون الحولین

ص: ۲۶۸

رضاع باید ما دون الحولین باشد، و الا اگر بچه دوسالش را تمام کرده و شیر بخورد، این محرّم نیست.

۵: اتحاد الفحل و کون اللبن لفحل واحد

یعنی زنی که شیر می دهد،شیرش باید مال یک شوهر باشد، اگر زنی بچه ای را شیر داد، از یک شوهر، بعداً طلاق گرفت و عده نگه داشت،با مرد دیگر ازدواج کرد و بچه دار شد و از آن شیر پیدا کرد، شیر اول با شیر دوم حساب نمی شود. چرا؟ چون یشترط وحده الفحل، من سیمای این قاعده را تشریح کردم، سیمای این قاعده همین است که بیان شد.

اما فصل دوم در باره احکام رضاع است که عموم المنزله دارد یا عموم المنزله ندارد، ما در واقع سیمای این قاعده را برای آقایان تشریح اجمالاً کردیم.

اما الرضاع و النسب فی اللغه

قبلاً عرض کردیم که در مقدمه باید هفت مطلب را بیان کنیم، مطلب اول این بود که ببینیم رضاع و نسب در لغت به چه معنی آمده است؟

پس اول باید ببینیم که رضع، یرضع یعنی چه؟ نسب،ینسب یعنی چه؟ رضاع و نسب را لغه معنی می کنیم، من چرا این دوتا لفظ را انتخاب کردم؟ چون در قاعده آمده، این قاعده در لسان ائمه اهل بیت ع وجود دارد، »یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب«، ما اگر بخواهیم قاعده را بفهمیم، اول باید معانی لغوی اینها را بفهمیم که رضاع یعنی چه، نسب یعنی چه؟ مفردات را اول بفهیم، آنگاه سراغ هیأت ترکیبیه برویم.

قـال ابن فـارس: رضع:الراء و الضاد و العين أصل واحـد- يعنی یک معنی دارد- و هو شـرب اللبين من الضـرع أو الثـدی، تقول رضع المولود یرضع»

فرق بین ضرع و ثدی، ضرع به خود پستان می گویند، اما ثدی به نوک و سوراخ پستان می گویند.

احمـد بن فارس کتابی دارد بنام: المقاییس، من مصـر بودم و یک نسـخه از این کتاب را خریدم و با خودم آوردم، بعداً هم در ایران افست کردنـد، مقاییس یک کتاب بسـیار نمونه است، چون ریشه لغات را بیان می کنـد، بر خلاف المنجـد، چون المنجد موارد اسـتعمال را بیان می کنـد، اما مقاییس ریشه را دست انسان می دهـد و می گوید بقیه از این ریشه گرفته شده است، مثلاً در کتاب های فقهی برای کلمه قضا ده معنی ذکر کرده انـدماننـد حاشـیه شـرح لمعه، اما المقاییس می گوید: له معنی واحد و الأمر المحکم، امر محکم،این محکم برای خود صوری دارد.

اگر کسی بخواهد واقعیات معانی را به دست بیاورد، باید به « المقاییس» مراجعه کند.

قال الراغب: یقال: رضع المولود، یرضع، و رضع یرضع رضاعاً و رضاعه، و سـمّی الثنیّتان من الأسنان الراضعتین، لاستعانه الصبیّ بهمـا فی الرضـع» ایشـان می گوینـد حتی آن دوتـا دنـدان صـبی که به آن می گوینـد دنـدان شـیری، عرب به آن می گوینـد: الراضعتین، چرا؟ چون آن دوتا دندان برای شیر خوردن بچه را کمک می کند.

راغب یـک کتـابی دارد بنـام: المفردات، مفردات قرآن را معنی کرده است، کـار به لغات دیگر نـدارد، و چون کلمه رضاع در قرآن آمده فلذا رضاع را معنی کرده.

ص: ۲۷۰

النسب فی اللغه

قال ابن فارس: نسب: النون و السین و الباء کلمه واحده، قیاسها – معنای واقعی اش –: اتّصال شیء بشیء، منه النسب، سمّی لاتّصاله و للاتصال به. تقول: نسبت أنسب، و هو نسیب فلان.

نسب به معنای اتصال است، چرا به اولاد می گویند نسب؟ چون اتصال دارد، یعنی ولد از پدر است، معلوم می شود اگر می گویند: پدر نسبی، اولاد نسبی، یعنی اتصال دارند، لغات روز اول یک معنی داشت، بعداً به یک مناسبت های گسترش پیدا کرده است، نسب در لغت عرب به معنای اتصال و بستگی، سپس دیده اند که پدر و مادر نسبت به اولاد یکنوع اتصال دارد،کلمه نسب را اطلاق کرده اند: منه النسب، سمّی لاتّصاله و للاتصال به. تقول: نسبت أنسب، و هو نسیب فلان.

النسیب: الطریق المستقیم، لاتّصال بعضه بعض»

ما خیال می کنیم که در لغت عرب،نسیب برای طریق مستقیم وضع شده، و حال آنکه این گونه نیست، بلکه نسب به معنای متصل است، طریق مستقیم چون بهم متصل است فلذا به طریق مستقیم هم نسیب گفته می شود.

و قال الراغب: النسب و النسبه، اشتراک من جهه أحد الأبوین، و ذلک ضربان: نسب بالطول، کالاشتراک من الآباء و الابناء، و نسب بالعرض، کالنسبه بین بنی الإخوه و بنی الأعمام، قال تعالی:فجعله نسباً و صهراً (۱) . و قیل: فلان نسیب فلان، أی قریبه، و تستعمل النسبه فی مقدارین متجانسین بعض التجانس، یختصّ کل واحد منهما بالآخر

و قال ابن منظور: النسب: نسب القرابات، و هو واحد الأنساب.

۱- فرقان/سوره۲۵، آیه۵۴.

ابن سیده: النسبه – بکسر النون – و النّسبه – بضم النون – و النسب: القرابه، و قیل: هو فی الآباء خاصّه» (۱)

بهترین معنی،همان معنای بود که ابن فارس در مقاییس اللغه بیان کرده است، چون ریشه را به دست می دهد.

احوال شخصیه ۹۴/۰۹/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: احوال شخصیه

قبلاً عرض شد که مقدمه ای داریم و در این مقدمه هفت مطلب را بیان می کنیم، مطلب اول که در باره معنای رضاع و نسب بود گذشت.

در مطلب دوم دلیل قاعده را می خوانیم، این قاعده ای که می گوید: رضاع محرّم است، دلیلش چیست؟

هر چند در این زمینه آیه هم داریم، منتها ما فعلاً آیات را مطرح نمی کنیم، فقط روایات را مطرح می کنیم و روایات هم بر دو دسته اند، دسته اول خود قاعده را بیان می کند، یعنی خود قاعده را مطرح می کند و می گوید: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، آن عناوینی که در نسب محرّم است، اگر آن عناوین در رضاع محقق بشود باز هم محرّم است، در سوره مبارکه نساء هفت تا عنوان داریم: « حُرِّمَتْ عَلَیکُمْ أُمَّهَاتُکُمْ وَبَنَاتُکُمْ وَأَخَوَاتُکُمْ وَعَمَّاتُکُمْ وَخَالَاتُکُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُکُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ وَأَخَوَاتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَهِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِکُمْ وَرَبَائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسَائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَکُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیکُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِکُمُ الَّذِینَ مِنْ أَصْلَابِکُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَینَ الْأُخْتَینِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ کَانَ غَفُورًا رَحِیمًا» .

اگر این عناوین سبعه به وسیله رضاع محقق بشود، یعنی به وسیله خوردن شیر، طرف برای انسان مادر بشود یا یا دختر،یا خواهر یا عمه یا خاله یا دختر برادر یا دختر خواهر بشود، اگر به وسیله رضاع این عنوان سبعه محقق شد، این مسلّماً محرّم است، « یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب »، کلمه «ما» اشاره به این عناوین سبعه است، مثلاً اگر انسان از زنی شیر بخورد، آن زن می شود برای او مادر، دختر او می شود خواهر، خواهر او می شود خاله، همین طور اگر حساب بکنید،تمام این عناوین اگر به وسیله رضاع محقق شد، تمام اینها برای ما محرم خواهد شد. یحرم من الرضاع «ما» یعنی آن عناوین سبعه نسب، اگر به وسیله رضاع محقق شد،همه آن عناوین برای شما حرام خواهد شد.

۱- لسان العرب، ج۱۴، ص۱۱۸.

روایاتی را که ما در اینجا آوردیم بر دو قسمند: قسم اول روایاتی است که قاعده را بیان می کند، قسم دوم روایات تطبیقی است، یعنی حضرت قاعده را تطبیق می کند، بنابراین، یک قسم روایات جنبه کلی است، اما بخش دیگر جنبه تطبیقی دارد،

حال ما هردو دسته روایات را می خوانیم، یعنی هم روایاتی که قاعده ذکر می کند و هم روایاتی که قاعده را تطبیق می کند.

روایات

۱: « مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع فِی حَدِيثٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: « يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ » (۱) .

حضرت در این روایت، عین قاعده را بیان فرموده است.

۲: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِی الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ: « يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» (۲) .

۳: وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» (۳) .

۴: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ كَبِيرٍ إِلَى أَنْ قَالَ فَقَالَ : « مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَهُوَ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ» (۴) .

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۱، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۱، ح۱، ط آل البيت.
۲- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۱، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۱، ح۳، ط آل البيت.
۳- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۲، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۱، ح۴، ط آل البيت.
۴- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۲، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۱، ح۴، ط آل البيت.

۵: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ: « يَحْرُمُ مِنْهُ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» (۱) .

۶: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ سِنْدِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ أَخِی تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَأَوْلَدَهَا فَانْطَلَقَتِ امْرَأَةُ أَخِی فَأَرْضَعَتْ جَارِيَةً مِنْ عُرْضِ النَّاسِ فَيَحِلُّ لِی أَنْ أَتَزَوَّجَ تِلْكَ الْجَارِيَةَ الَّتِی أَرْضَعَتْهَا امْرَأَةُ أَخِی فَقَالَ: « لَا إِنَّهُ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» (۲) .

اگر واقعاً زن برادر انسان، دختری را شیر بدهد، آن دختر هم به شوهر این زن محرم است، چون پدر رضاعی او می شود و هم به برادر شوهرش محرم است، چون او (برادر شوهر) نسبت به این دختر عمو می شود ولذا محرم است.

۷: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِی عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنِ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ غُلَاماً مَمْلُوكاً لَهَا مِنْ لَبَنِهَا حَتَّى فَطَمَتْهُ هَلْ لَهَا أَنْ تَبِيعَهُ فَقَالَ: « لَا هُوَ ابْنُهَا مِنَ الرَّضَاعَهِ حَرُمَ عَلَيْهَا بَيْعُهُ وَ أَكْلُ ثَمَنِهِ ثُمَّ قَالَ أَ لَيْسَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ » (۳) .

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۳، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۱، ح۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۹۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۸، ح۷، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۴۰۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۱۷، ح۱، ط آل البیت.

از امام صادق ع سوال می شود که زنی، پسری را که مملوکش است شیر داده، آیا این زن می تواند این بچه را بفروشد؟ حضرت نمی تواند بفروشد. چرا؟ چون پسر رضاعی اش است و انسان پسرش را نمی تواند بفروشد.

۸: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَ أَبِي الْعَبَّاسِ وَ عُبَيْدٍ كُلِّهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « إِذَا مَلَكَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ أَوْ أُخْتَهُ أَوْ عَمَّتَهُ أَوْ خَالَتَهُ أَوْ بِنْتَ أَخِيهِ أَوْ بِنْتَ أُخْتِهِ وَ ذَكَرَ أَهْلَ هَذِهِ الْآيَهِ مِنَ النِّسَاءِ عَتَقُوا جَمِيعاً وَ يَمْلِكُ عَمَّهُ وَ ابْنَ أَخِيهِ وَ ابْنَ أُخْتِهِ وَ الْخَالَ وَ لَا يَمْلِكُ أُمَّهُ مِنَ الرَّضَاعَهِ وَ لَا أُخْتَهُ وَ لَا عَمَّتَهُ وَ لَا خَالَتَهُ إِذَا مُلِكْنَ عَتَقْنَ وَ قَالَ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَإِنَّهُ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ وَ قَالَ يَمْلِكُ الذُّكُورَ مَا خَلَا وَالِداً أَوْ وَلَداً وَ لَا يَمْلِكُ مِنَ النِّسَاءِ ذَاتَ رَحِمٍ مُحَرَّمٍ قُلْتُ يَجْرِي فِي الرَّضَاعِ مِثْلُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ يَجْرِي فِي الرَّضَاعِ مِثْلُ ذَلِكَ» (۱) .

در کتاب ارث این مسأله مطرح است که انسان عمودین (پدر و مادر) خود را نمی تواند بفروشد، فلذا اگر کسی پدر و مادر مملوک خود را بخرد، آنمّا آنها را مالک می شود و سپس فوراً آزاد می شوند و هکذا پدر و مادر رضاعی، و ...،

۹: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَهَ عَنْ وُهَيْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع نَحْوَهُ وَ زَادَ وَ قَالَ: « يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» (۲) .

ص: ۲۷۵

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۸، ص۲۴۷، من أبواب بیع الحیوان، ب۴، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۱۸، ص۲۴۸، من أبواب بیع الحیوان، ب۴، ح۲، ط آل البیت.

۱۰: رُوِّينَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: « يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» (۱) .

۱۱: عَوَالِي اللآَّلِي، رَوَى سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ: « قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ لَکَ فِي بِنْتِ عَمِّکَ حَمْزَهَ فَإِنَّهَا أَجْمَلُ فَتَاهٍ فِي قُرَيْشٍ فَقَالَ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ حَمْزَهَ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَهِ وَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَرَّمَ مِنَ الرَّضَاعَهِ مَا حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ» (۲) .

۱۲: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: « يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْقَرَابَهِ» (۳) .

۱۳: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْقَرَابَه» (۴) .

تا اينجا رواياتی را خوانديم كه جنبه كلی داشت، البته تطبيق داشت، تطبيقش يک مورد داشت و آن روايت حمزه بود، بقيه از نظر مملوكيت و عدم مملوكيت تطبيق كرد، و الاـ در اين روايات ما اصلاً تطبيق نيست مگر يك مورد يا آن تطبيق از نظر مملوكيت،يعنی همانطور كه انسان نسبی را نمی تواند مالك بشود، رضاعی را هم نمی تواند مالك بشود.

ص: ۲۷۶

۱- دعائم الإسلام، قاضی نعمان بن محمد الإسماعيلی، ج ۲، ص۲۳۹.

۲- مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱۴، ص۳۶۵، ح۴.

۳- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۱، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۱، ح۲، ط آل البيت.

۴- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۳، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۱، ح۹، ط آل البيت.

الروایات الّتی تتطبق القاعده علی مواردها

روایات دسته اول را (که فقط قواعد اولیه را می گویند) خواندم، الآن وارد روایاتی می شویم که خود امام ع قاعده را به مورد خودش تطبیق می کند، یعنی روایاتی که جنبه تعلیمی و تذکری دارند. حالا روایاتی را می خوانیم که حضرت تطبیق می کند.

۱: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ زِیَادٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: «یَحْرُمُ مِنَ الْإِمَاءِ عَشْرٌ لَا تَجْمَعْ بَیْنَ الْأُمِّ وَ الِابْنَهِ إِلَی أَنْ قَالَ وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ عَمَّتُکَ مِنَ الرَّضَاعَه وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ خَالَتُکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ أُخْتُکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ ابْنَهُ أَخِیکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ » (۱) .

من از کسی که شیر خورده ام، آن مرد یکدانه خواهر رضاعی داشته، خواهر رضاعی او برای من می شود عمه، اگر انسان از شیر مردی مرتضع بشود، آن مرد اگر خواهر نسبی داشته باشد، من از زنی شیر خورده ام، این زن یکدانه خواهر نسبی دارد، برای او خواهر است، برای من خاله است.یا از زنی شیر خورده ام و این زن یک خواهر نسبی دار، نسبت به او خواهر نسبی است، اما نسبت به من خاله رضاعی است، یا من از زنی شیر خورده ام، او یک پسری دارد و یک دختری، من نسبت به او می شوم عمو، فلذا نمی توانم او را بگیرم.

ولی همه اینها امه است، این امه ها را من نمی توانم وارد بشوم. وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ عَمَّتُکَ مِنَ الرَّضَاعَه – کنیز من است، اما از یک نظر عمه من است. چرا؟

ص: ۲۷۷

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۹۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۸، ح۹، ط آل البیت.

چون خواهر نسبی کسی است که من شیر او را خورده ام- وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ خَالَتُکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ- از زنی که من شیر خورده ام،این خواهر نسبی اوست - وَ لَا أَمَتِکَ وَ هِیَ أُخْتُکَ مِنَ الرَّضاعَهِ - کنیز من است،اما در عین حال خواهر رضاعی من هم است، چون من و این کنیز از یک زنی شیر خورده ایم و من برای او می شوم برادر رضاعیی- وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ ابْنَهُ أَخِیکَ مِنَ الرَّضاعَهِ -کنیز من است، ولی دختر رضاعی برادر من می باشد، یعنی من با یک کسی با هم شیر خوردیم که این امه من، دختر اوست،قهراً من برای او عمو می شوم.

۲: محمد بن یعقوب وَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ عَنِ ابْنِ شَمُّونٍ عَنِ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعٍ بْنِ عَبْدِ الْمَلِکِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع ثَمَانِیَهٌ لَا تَحِلُّ مُنَاکَحَتُهُمْ أَمَتُکَ أُمُّهَا أَمَتُکَ أَوْ أُخْتُهَا أَمَتُکَ وَ أَمَتُکَ وَ هِیَ عَمَّتُکَ مِنَ الرَّضَاعِ أَمَتُکَ وَ هِیَ خَالَتُکَ مِنَ الرَّضَاعِ أَمَتُکَ وَ هِیَ أَرْضَعَتْکَ أَمَتُکَ وَ قَدْ وُطِئَتْ حَتَّی تَسْتَبْرِئَهَا بِحَیْضَهٍ أَمَتُکَ وَ هِیَ حُبْلَی مِنْ غَیْرِکَ أَمَتُکَ وَ هِیَ عَلَی سَوْمٍ أَمَتُکَ وَ لَهَا زَوْجٌ » (۱) .

احوال شخصیه ۹۴/۰۹/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: احوال شخصیه

حدیث سیزدهم یکبار دیگر بخوانیم تا مطلب بهتر روشن شود

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ زِیَادٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: « یَحْرُمُ مِنَ الْإِمَاءِ عَشْرٌ لَا تَجْمَعْ بَیْنَ الْأُمِّ وَ الِابْنَهِ إِلَی أَنْ قَالَ وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ عَمَّتُکَ مِنَ الرَّضَاعَه وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ خَالَتُکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ أُخْتُکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ ابْنَهُ أَخِیکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ » (۲) .

ص: ۲۷۸

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۹۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۸، ح۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۹۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۸ ح۹، ط آل البیت.

توضیح حدیث: الأمه أخت للفحل، « وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ عَمَّتُکَ مِنَ الرَّضَاعَه »کنیز من است،اما در عین حال خواهر آن پدری است که من شیر او را خورده ام، خواهر آن کسی است که من شیر او را خورده ام، بنابراین، باید همه اش را رضاعی فرض کنیم، همانگونه که عمه نسبی برای انسان حرام است، عمه رضاعی هم حرام است، اگر کنیز من است،اما خواهر کسی است که من شیر او را خورده ام، «وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ خَالَتُکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ» امه من است،اما خواهر زنی است که من شیر او را خورده ام، «وَ لَا أَمَتِکَ وَ هِیَ أُخْتُکَ مِنَ الرَّضاعَهِ » کنیز من است، ولی من از زنی که شیر خورده ام، این کنیز نیز از همان زن شیر خورده است، یعنی کنیز من است، ولی من از آن زنی که شیر خورده ام،این هم از همان زن شیر خورده است، « وَ لَا أَمَتَکَ وَ هِیَ ابْنَهُ أَخِیکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ » کنیز من است، اما دختر برادر من است از رضاعی، یعنی کنیز من از کسی شیر خورده، کنیز من

است،اما دختر برادر رضاعی من است، قهراً دختر برادر من می شود و من به او عمو می شوم.

الأول: کانت الأمّه اختاً للفحل.

الثانی: إذا کانت الأمّه اختاً للمرضعه

الثالث: إذا کانت الأمّه بنتاً للمرضعه

الرابع: إذا کانت الأمّه بنتاً للأخ الرضاعی للإنسان

۳: محمد بن یعقوب، عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ- سند اول- محمد بن یعقوب وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً – سند دوم، یعنی کلنی از صفوان بن یحیی به دو سند نقل می کند- عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَرْضَعَتْ أُمِّی جَارِیَهً بِلَبَنِی فَقَالَ ع: « هِیَ أُخْتُکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ قُلْتُ فَتَحِلُّ لِأَخٍ لِی مِنْ أُمِّی لَمْ تُرْضِعْهَا أُمِّی بِلَبَنِهِ یَعْنِی لَیْسَ بِهَذَا الْبَطْنِ وَ لَکِنْ بِبَطْنٍ آخَرَ قَالَ وَ الْفَحْلُ وَاحِدٌ قُلْتُ نَعَمْ هُوَ أَخِی لِأَبِی وَ أُمِّی قَالَ اللَّبَنُ لِلْفَحْلِ صَارَ أَبُوکَ أَبَاهَا وَ أُمُّکَ أُمَّهَا» (۱) .

ص: ۲۷۹

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۹۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۸ ح۳، ط آل البیت.

توضیح حدیث: مادر من با شیر من، دختر کسی را شیر داده، حضرت فرمود: این دختر خواهر رضاعی تو می شود.من یک برادری دارم،این برادر من با او هم شیر نیست، من هم شیر بودم، ولی این برادر من با او هم شیر نیست، فرض کنید زنی است، شوهری دارد، یک کنیز و جاریه ای است، این با من هم شیر است، ولی من برادری دارم که او با این جاریه هم شیر نیست، یعنی با یک شکم دیگر او را شیر داده، با آن شیری که شکم دیگر بود، این جاریه را شیر نداده، شوهر یکی است، اما دوتا بچه زاییده، مرا که زاییده، با شیر من این جاریه را شیر داده، برادر مرا که زاییده، با شیر او (برادر من) این جاریه را شیر نداده، حضرت می فرماید برای شما محرم است، چون میزان وحده الفحل است، خواه این جاریه را با شیر تو شیر بدهد یا با شیر برادرت شیر بدهد، یعنی با بطن دیگر شیر بدهد، بطن ها مختلف باشد موثر نیست وقتی که فحل یکی باشد.

۴: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا يَصْلُحُ لِلْمَرْأَهِ أَنْ يَنْكِحَهَا عَمُّهَا وَ لَا خَالُهَا مِنَ الرَّضَاعَه» (۱) .

۵: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَهَ قَالَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ لَهُ امْرَأَتَانِ فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَهٍ مِنْهُمَا غُلَاماً فَانْطَلَقَتْ إِحْدَى امْرَأَتَيْهِ فَأَرْضَعَتْ جَارِيَهً مِنْ عُرْضِ النَّاسِ أَ يَنْبَغِي لِابْنِهِ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِهَذِهِ الْجَارِيَهِ قَالَ لَا لِأَنَّهَا أَرْضَعَتْ بِلَبَنِ الشَّيْخِ» (۲) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۹۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۸ ح۵، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۹۰، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶ ح۶، ط آل البیت.

۶: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِی الرَّجُلِ يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ فَتَلِدُ مِنْهُ ثُمَّ تُرْضِعُ مِنْ لَبَنِهِ جَارِيَةً أَ يَصْلُحُ لِوَلَدِهِ مِنْ غَيْرِهَا أَنْ يَتَزَوَّجَ تِلْكَ الْجَارِيَةَ الَّتِی أَرْضَعَتْهَا قَالَ لَا هِیَ بِمَنْزِلَهِ الْأُخْتِ مِنَ الرَّضَاعَهِ لِأَنَّ اللَّبَنَ لِفَحْلٍ وَاحِدٍ » (۱) .

۷: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ جَارِيَةً ثُمَّ وَلَدَتْ أَوْلَاداً ثُمَّ أَرْضَعَتْ غُلَاماً يَحِلُّ لِلْغُلَامِ أَنْ يَتَزَوَّجَ تِلْكَ الْجَارِيَةَ الَّتِی أَرْضَعَتْ قَالَ لَا هِیَ أُخْتُه» (۲) .

۸: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِی عُبَيْدَهَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: « لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَهُ عَلَى عَمَّتِهَا وَ لَا عَلَى خَالَتِهَا وَ لَا عَلَى أُخْتِهَا مِنَ الرَّضَاعَهِ وَ قَالَ إِنَّ عَلِيّاً ع ذَكَرَ لِرَسُولِ اللَّهِ ص ابْنَهَ حَمْزَهَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّهَا ابْنَهُ أَخِی مِنَ الرَّضَاعَهِ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ عَمُّهُ حَمْزَهُ ع قَدْ رَضَعَا مِنِ امْرَأَه » (۳) .

۹: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَوْ أَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ جَارِيَةً رَضِيعاً فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتُهُ فَسَدَ نِكَاحُهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَهِ رَجُلٍ أَرْضَعَتْ جَارِيَةً أَ تَصْلُحُ لِوَلَدِهِ مِنْ غَيْرِهَا قَالَ لَا قُلْتُ فَنَزَّلَتْ بِمَنْزِلَهِ الْأُخْتِ مِنَ الرَّضَاعَهِ قَالَ نَعَمْ مِنْ قِبَلِ الْأَبِ» (۴) .

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۹۳، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۶ ح۱۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص: ۳۹۳، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۶ ح۱۴، ط آل البيت.

۳- الكافی، محمد بن يعقوب كلينی، ج ۵، ص: ۴۴۶، (ط – الإسلاميه.

۴- الكافی، محمد بن يعقوب كلينی، ج ۵، ص: ۴۴۴، (ط – الإسلاميه.

۱۰: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ قَالَ كَتَبَ عَلِيُّ بْنُ شُعَيْبٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع: « امْرَأَةٌ أَرْضَعَتْ بَعْضَ وُلْدِي هَلْ يَجُوزُ لِي أَنْ أَتَزَوَّجَ بَعْضَ وُلْدِهَا فَكَتَبَ ع لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لَكَ لِأَنَّ وُلْدَهَا صَارَتْ بِمَنْزِلَهِ وُلْدِكَ » (۱) .

۱۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ ع: « أَنَّ عَلِيّاً ع أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ إِنَّ أَمَتِي أَرْضَعَتْ وَلَدِي وَ قَدْ أَرَدْتُ بَيْعَهَا فَقَالَ خُذْ بِيَدِهَا فَقُلْ مَنْ يَشْتَرِي مِنِّي أُمَّ وَلَدِي » (۲) .

۱۲: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ فَجَرَ بِامْرَأَهٍ أَ يَتَزَوَّجُ أُمَّهَا مِنَ الرَّضَاعَهِ أَوِ ابْنَتَهَا قَالَ لَا» (۳) .

۱۳: روى البيهقى فى سننه بأسانيد متعدّده منتهياً إلى مالك، عن عبد الله بن أبى بكر، عن عمره، عن عائشه أخبرتها انّ النبى(ص) كان عندها و أنها سمعت صوت رجل يستأذن فى بيت حفصه، فقالت عائشه: فقلت: يا رسول الله ص هذا رجل يستأذن فى بيتك، فقال رسول الله(ص): « أراه فلاناً لعمّ حفصه من الرضاعه (أى ارضعته امرأه مع عمر فصار أخاً لأبيها من الرضاعه و عماً لها)، فقلت: يا رسول الله ص! لو كان فلان حياً لعمّها من الرضاعه ــ ما بين الشارحتين مقول قول الراوى و إلّا لقال: لعمى من الرضاعه و فى فتح البارى ان اسمه ((إأفلح)) يدخل عليّ؟ فقال رسول الله(ص): ((نعم، انّ الرضاعه تحرم ما تحرم الولاده)).

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج ۲۰، ص: ۴۰۴، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۱۶ ح۱، ط آل البيت.
۲- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج ۲۰، ص: ۴۰۷، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۱۹ ح۱، ط آل البيت.
۳- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج ۲۰، ص: ۴۲۷، من أبواب ما يحرم بالمصاهره، ب۷ ح۱، ط آل البيت.

۱۴: و روی أیضاً باسناد آخر عنها قالت: قال رسول الله (ص): ((یحرم من الرضاعه ما یحرم من الولاده)) .

۱۵: و روی أیضاً باسناده عن عروه، عن عائشه أنها أخبرته أنّ عمّها من الرضاعه یسمی ((أفلح)) استأذن علیها فحجبته، فأخبرت رسول الله (ص) فقال لها: ((لا تحجبی، فانّه یحرم من الرضاعه ما یحرم من النسب)) .

۱۶: و روی أیضاً باسناده عن قتاده، عن جابر بن زید، عن ابن عباس رضی الله عنهما أن النبی(ص) ارید علی ابنه حمزه، فقال: ((إنّها لا تحلّ لی، إنّها ابنه أخی من الرضاعه، و انّ الله حرّم من الرضاعه ما حرّم من النسب)) .

قال أبو بکر محمد بن الحسین البیهقی بعد نقله الأخبار الوارده فی المقام: ((و روینا هذا المذهب من التابعین عن القاسم بن محمد، و جابر بن زید أبی الشعثاء، و عطاء، و طاوس، و مجاهد، و الزهری)) .

قال فی التاج الجامع: رُغِّب النبی(ص) فی نکاح بنت عمّه حمزه فقال: ((إنّها لا تحلّ لی، إنّها ابنه أخی من الرّضاعه، و یحرم من الرضاعه ما یحرم من الرحم)) . رواه الشیخان. التاج الجامع للأُصول: ۲/۲۸۹، کتاب النکاح، الباب الثالث فی المحرمات.

حقیقت رضاع چیست؟ ۹۴/۰۹/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حقیقت رضاع چیست؟

بحث ما در باره حقیقت رضاع است و اینکه حقیقت رضاع چیست؟

قبل از آنکه حقیقت رضاع را بیان کنم، یک مقدمه ای را عرض کنم و آن اینکه: ما دو نوع اضافه داریم:

ص: ۲۸۳

الف: اضافه مقولی.

ب؛ اضافی اشراقی

پس ما دو نوع اضافه داریم، اضافه مقولی و اضافه اشراقی، و هردو اصطلاح فلسفی است، اگر در این اضافه، نسبت بین دو طرف باشد، به آن می گویند: اضافه مقولی، مانند ابوت و بنوت که قائم به طرفین است، یک طرف اب است و طرف دیگر ابن، که به آن می گویند:ابوت و بنوت. اما اگر قائم به طرف واحد باشد،به آن می گویند اضافه اشراقی، مانند: صور مرتسمه که در ذهن انسان است، صور مرتسمه ای که در ذهن ماست، قائم با نفس ماست، یک طرفه است، الآن من چشم خود را بهم می گذارم و صورت این مسجد را در ذهن خود ایجاد می کنم، این صورت قائم با نفس ماست، طرف دوم ندارد، به این می گویند: اضافه اشراقی، و به یک معنی می گویند همه جهان قائم به خداست، اما قیاماً اشراقیاً، یعنی یک طرفه است نه دو طرفه.

حال که این مطلب فهمیـده شد که اضافه بر دو قسم است، اضافه مقولیه که قائم با طرفین است و اضافه اشـراقیه که قائم با یک طرف است نه با دو طرف.

مقدمه دوم اینکه اضافه مقولی خودش بر دو قسم است:

۱؛ اضافیه مقولیه تکوینیه، اعتباری نیست،عیناً مانند ابوت و بنوت، ابوت و بنوت،اضافه تکوینیه حقیقیه، از اینکه این پسـر از ماء پدر متولد شده، این یک امر تکوینی است، از آن یک اضافه ای انتزاع می شود بنام: بنوت و ابوت، ابوت و بنوت اضافه مقولیه تکوینیه، یعنی نیاز به اعتبار کسی ندارد، چه کسی آن را اعتبار بکند یا اعتبار نکند، چنین چیزی وجود دارد و هست.

۲؛ در مقابـل، یـک اضـافه مقـولی اعتبـاری درایـم (اضـافه مقـولیه اعتبـاریه) مثـل اینکه دخـتری را برای مردی عقـد کنیم، مرد (مثلاًزیـد) می شـود زوج، زن می شـود زوجـه، ایـن زوجیت اضـافه مقـولی است امـا مقـوله اعتبـاری است، مردی که در ایران زنـدگی می کند و زنی که اهل هند است و با هم هیچگونه ارتباطی ندارد، اینها را جفت همدیگر قرار دادیم و یکنوع زوجیت اعتبـاری بین آنهـا بر قرار نمودیم، البته بایـد از خارج هم منعکس بشود، در خارج می بینیم که میوه ها دوتاست، آن سـبب می شود که یکنوع اضافه مقولی اعتباری درست کنیم.

ص: ۲۸۴

حال که این دو مقـدمه کاملاً روشن شـد، باید دانست که رضاع یک امر تکوینی است که قائم با سه نفر است، یعنی سه طرف لازم دارد.

فاعلم: أنّ الرّضاع أمر تکوینی، بچه پستان زنی را در دهان می گیرد و آن را می مکد،این یک امر تکوینی است که قائم با سه نفر است که عبارتنـد از: رضـیع، مرضـعه و فحـل. شـیر مـال فحـل است، پس رضاع یک امر تکوینی است که قائم با سه طرف است، بچه است، مادر است و پـدر، این رضاع تکوینی است، اگر رضاع امر تکوینی شـد، از این امر تکوینی یک اضافه مقولی تکوینی درست می شود، که قـائم بـا سه طرف است، یکطرف قـائم بـا مادر است، یک طرف قائم با بچه است، یک طرف هم قائم با فحل است که شیر مال اوست.

خلاـصه اینکه: خلـط نشود که مـا یک منشأ داریم و یک اضافه مقولی داریم، منشأ شـیر خوردن این بچه است از مادر، این امر تکوینی است، از این منشأ، اضافه ای را انتزاع می کنیم و می گوییم:هذا رضیع و هذه مرضعه و هذا فحل.

پس منشـأ، عبارت است از شـیر خوردن، این منشأ است، شـیر خوردن بچه از این مادر، این منشأ است،سـبب می شود که سه تا عنوان درست کنیم و بگوییم: هذا رضیع، هذه مرضعه و ذاک فحل.

پس اول دو مقـدمه بیـان کردیم و گفتیم: الإضـافه إما مقولیّ أو اشـراقیّ، سـپس گفتیم اضافه مقولی گاهی تکوینی است مانند ابوت و بنوت، خواه اعتبار بکنی یا نکنی، این در خارج است، یک اضافه مقولی اعتباری داریم و آن اینکه محضـر برویم و بین این مرد و زن علقه زوجیت بر قرار کنـد تا یکی بشود زوج و دیگری بشود زوجه، آنگاه گفتیم اضافه مقولی تکوینی همیشه از تکوین انتزاع می شود، منشـأ انتزاعش تکوین است، اضـافه هم تکوین است، منشـأ انتزاع عبارت است از شـیر خوردن بچه، این منشأ است، این سـبب می شود که یک اضافه مقولی، که یک طرف بشود رضـیع، طرف دیگر بشود مرضـعه، آن دیگری بشود فحل.

ص: ۲۸۵

بنابراین، الإضافه المقولیه التکوینیه تعتمـد علی أمر تکوینی، یک امر تکوینی می خواهد که از آن انتزاع کنیم، بر خلاف اضافه مقولی اعتبـاری که:« لاـ تعتمـد علی أمر تکوینی»، بلکه بخـاطر یـک ضـرورت هایی، یکی شـده زوج،دیگری هم شـده زوجه، اضـافه مقـولی اعتبـاری لاـ تعتمـد علی امر تکوینی، بلکه تعتمـد علی ضـروره اجتمـاعیه، که یکی را بکنیم زوج، دیگری را هم بکنیم زوجه.

مثـال دیگر: غرض از این مثـال هـا این است که می خواهیم فقط به این تکیه کنیم که:« الإضافه مقولیه تکوینیه تعتمـد علی أمر تکـوینی»، ماننـد ابـوت و بنوت، ابوت و بنوت، اضـافه مقولی تکوینی است امـا اعتمـد علی أمر تکوینی، آن امر تکوینی کـدام است؟ تخلّق الولـد من مـاء الأب. تفاوتی که با رضاع دارد این است که رضاع سه طرفه است، ابوت و بنوت دو طرفه می باشـد نه سه طرفه.

مثال سوم: العلیه و المعلولیه، این اضافه مقولی است که تعتمـد علی أمر تکوینی، آن تکوینی کدام است؟ از اینکه آتش در پنبه اثر گـذاشت، در آب اثر گـذاشت،این سـبب شد که بگوییم آتش علیت دارد و آن دیگری هم معلولیت دارد،العلّیه و المعلولیّه إضافه تکوینیه تعتمد علی أمر تکوینی، آن کدام است؟ اثر گذاری آتش در آب.

إ ذا علمت هـذه الأـمور، فـاعلم: گـاهی از اوقـات اضـافه مقولی تکوینی که یعتمـد علی أمر تکوینی، موضوع می شود بر اضافه مقـولی اعتبـاری،عمـده همین است،اضـافه مقـولی تکوینی الـذی تعتمـد علی أمر تکوینیّ، موضوع می شود برای اضـافه مقولی خیالی و اعتباری مثل رضاع، رضـیع، مرضـعه و فحل، این تعتمـد علی أمر تکوینی که مکیـدن پسـتان مادر باشـد، همین منشأ و سبب می شود برای یک امر اعتباری، و آن اینکه:الرضیع صار ابناً و المرضعه صارت أمّاً و الفحل صار أباً.

پس این اضافه مقولی اعتباری،سه مرحله ای شد، امر تکوینی که عبارت باشد از مکیدن پستان زن، صار سبباً لإضافه مقولیه تکوینیه، أعنی رضیع، مرضعه و فحل، همین سبب می شود بر اضافه مقولی اعتباری،که بگویند: این «بچه» پسر این زن است، و او مادرش است و حال آنکه آم آنکس است که انسان را بزاید و این نزاییده،اما اعتبار می کند اماً، چرا؟ چون همانگونه که انسان از ام تکوینی شیر می خورد، چون این هم از این زن اجنبی شیر خورده، این زن را هم مادر اعتبار می کنیم. بچه هم شد ولد، فحل هم شد پدر،بنابراین،« یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» این مراحل را طی می کند.یعنی این مراحل تحلیلی را که من عرض کردم، تحلیل است،اولاً ـ گفتیم اضافه مقولی تکوینی است، اضافه مقولی تکوینی تعتمد علی أمر تکوینی و فی وقت نفسه، در همان حال هم موضوع لإضافه مقولیه اعتباریه، یعنی زن بیگانه است، فحل هم بیگانه است، مثلاً همسایه مادرش مریض است، دکتر می گوید شیر مادر را نخورد، بچه را پیش زن همسایه می آورند و می گویند به این بچه شیر بده، این اگر به اندازه که شرع معین کرده شیر بخورد، سه مرحله را طی کرده، اولاً شیر خوردن امر تکوینی است، اضافه مقولی پیدا شد بنام: مرضعه، رضیع و فحل، بعداً هم شرع مقدس آمد اعتباری درست کرد و گفت: المرأه أمّ و الرضیع ابن، و صاحب اللبن أب، در واقع اب بودن و ابن بودن یک امر اعتباری است شبیه ابوت و بنوت تکوینی.

فی بیان حقیقه الرضاع و علقته

إنّ الرضاع فعل حقیقی قائم بین عدّه أطراف، فإنّ له إضافه إلی المرأه المرضعه، و الرضیع، و اللبن الذی یرضعه، و هذه الإضافه الحقیقیه المقولیه نتیجه أمر تکوینی خارجی، و مثلها کلّ إضافه حقیقیه مقولیه، فإنّها تبتنی علی أمر تکوینی متحقّق فی الخارج، کالأبوّه و البنوّه و العلّیه و المعلولیه، فإنّ خروج النطفه من الأب، و التقائها ببویضه الأمّ فی الرحم، ثمّ تکاثر الخلایا (جمع خلیه، یعنی سلول) و تکاملها إلی مدّه معیّنه و خروجه بعد ذلک ولداً حیّاً، یوجب حدوث إضافه قائمه بالأب الوالد و الأمّ الوالده، و الولد المتولّد. به این می گویند: اضافه مقولی ثلاثی الأطراف.

ص: ۲۸۷

و مثـل ذلـک، العلّیه و المعلـولیّه، فـإنّ تـأثیر العلّه (آتش) بإیجـاد المعلـول (احراق) و تـأثّر المعلـول بقبـول الوجـود منهـا، واقعیه خـارجیه، تحـدث إضـافه بین العلّه و المعلول، فهناک واقعیه بمعنی واقعیه العلّه، و واقعیه ثانیه، بمعنی واقعیه المعلول، واقعیه ثالثه هی الإضافه القائمه بین الواقعیتین الأولیین.

و الواقعیتـان الأولیان من الجواهر، و الواقعیه الثالثه(ابوت و بنوت، علیت و معلولیت) من الأعراض و لا فرق فی ذلک بین الإضافه المتخالفه الأطراف، کما فی المثال المذکور، فإنّ النسـبه القائمه بالعلّه تخالف النسبه القائمه بالمعلول، و لأجل ذلک یقال إضافه العلیّه و المعلولیه، أو المتشابهه الأطراف – ماننـد اخویت، خطین متحاذیین، که هرکدام محاذی دیگری است) کما فی المحاذاه و المقابله، فإنّ النسبه الموجوده فی أحد الخطّین المتاحذیین، عین النسبه الموجوده فی الخطّ الآخر، و مثلها الأخوّه.

و علی أی تقدیر، فالإضافه الحقیقیه تعتمد فی تحقّقها علی واقعیه تکوینیه، و یقابلها الإضافه الاعتباریه کالزوجیه و الملکیه، فإنّها صرف تنزیل ذهنیّ و اعتبار عقلائیّ.

فالعقلاء لأجل آثار و غایات عقلائیه، ینزّلون الرجل و المرأه، المرتبطین بتعهّـد ما، منزله الزوجین التکوینیین، فیسـمّون کلّاً زوجاً للآخر، قال سبحانه: «وَقُلْنَا یا آدَمُ اسْکُنْ أَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّهَ » (۱) . و لیس لهذه الإضافه واقعیّه خارجیه و إنّما هی محض اعتبار عقلائی لأجل جمله من الضروریات الحیّویه.

إذا تـبیّن أنّ الإضـافه المقـولیه التکـوینیه تعتمـد علی أمر تکوینی، گـاهی همین اضـافه تکوینی که اعتمـد علی تکوین، خودش موضوع می شود بر یـک اضافه مقولی اعتباری، شاهـد ما این است. عیناً در مسأله رضاعی که سه مرحله داشت و آن سه مرحله این بود که: بچه، پسـتان مادری را مکید، این تکوینی است، اضافه تکوینی ثلاثی الأطراف پیدا شد،هذا رضیع و هذه مرضعه و هـذا فحـل، این سـبب می شـود که اعتبـار کنیم که این «بچه» ولـد است،مرضـعه ام است و صـاحب اللبن اب، خوردن شـیر امر تکوینی است، تولـد منه امور ثلاثه: رضـیع، مرضـعه و فحل، هـذا موضوع لأمر اعتباری، صارت هـذه أمّاً اعتباریّاً و هـذا رضـیعاً اعتباریاً و ذاک أباً اعتباریاً. چرا؟ چون همان گونه که در نسب بچه از مادر شـیر می خورد، این هم شـیر خورد،استخوان بنـدی اش تمام شد، کأنّه صارت أمّاً و هذا ولداً و ذاک أباً.

۱- بقره/سوره۲، آیه۳۵.

در واقع تکوین است و اضافه مقولی تکوینی، می پریم به اضافه مقولی اعتباری.

و علی ضوء ما ذکرنا نقول فی المقام: إنّ الإضافه المقولیه مصحّحه للإضافه الاعتباریه، فتصیر المرضعه أمّاً، و الفحل أباً، و الرضیع ولداً، و أولاد المرضعه إخوه و أخوات للرضیع، و أخوات المرضعه و إخوتها خالات و أخوال له، و أخوات الفحل و إخوته عمّات و أعمام له، عنایه و مجازاً، و اعتباراً و تنزیلاً.

فهناک أمر تکوینیّ، و اضافیه حقیقه مشتقه من الرضاع، کما مرّ، و اضافه اعتباریه تصحّحها تلک الإضافه المقولیه، تنزیلاً و تشبیهاً، و وجه الشبه و التنزیل فی ذلک، ارتضاع الولد التنزیلیّ من المرضعه، کارتضاع الولد النسبیّ منها، و هکذا.

توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

مطلب چهارم مربوط به توضیح این قاعده است که می فرماید: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، بحث بر سر «ما»ی موصوله است که مراد از این «ما»ی موصوله چیست؟ در اینجا دو احتمال است، یک احتمال این است که مراد از «ما»ی موصوله فرد خارجی است.

احتمال دوم این که مراد از «ما»ی موصوله عناوین هفتگانه است که در آیه مبارکه آمده اند: « حُرِّمَتْ عَلَيكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَهِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَينَ الْأُخْتَينِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (۱)

ص: ۲۸۹

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۳.

اما احتمال اول که ظاهراً شیخ انصاری در ابتدا آن انتخاب کرده هر چند در آخر از آن عدول کرده، ایشان می فرماید مراد از این «ما» فرد خارجی است،یحرم من الرضاع «ما» یعنی آن فردی که یحرم من النسب».

جواب استاد سبحانی از گفتار شیخ انصاری

ما در جواب ایشان عرض می کنیم اگر مراد از «ما» فرد خارجی باشد، در فرد خارجی دوتا عنوان جمع نمی شود، تازه اگر به عنوان نسب حرام بشود، نوبت به رضاع نمی رسد، آنوقت چطور بگوییم: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، بگوییم مراد از این «ما» فرد خارجی است، اگر این فرد خارجی نسباً حرام است، دیگر نیازی نیست که رضاعاً حرام باشد.

تعجب است که حضرت شیخ می خواهد این چنین معنی کند، ولی از نظر ما کلمه «ما»ی موصوله، کنایه از عناوین سبعه است،« یحرم من الرضاع ما»، یعنی آن هفت زنی که نسباً حرام است، آن هفت زن ا گر رضاعاً محقق شد، آنهم حرام می شود، آن هفت زنی که برای انسان در بخاطر نسب حرام است، اگر به وسیله رضاع همان هفت عنوان درست شد، مثلاً مادر رضاعی، یا خواهر رضاعی و...، شد، همان گونه که مادر نسبی و خواهر نسبی (و هکذا سایر عناوین) حرام است، مادر رضاعی و خواهر رضاعی و ... هم حرام است.

بنابراین، به نظر ما، مراد از «ما»ی موصوله، این عناوین سبعه است، مرحوم شیخ بعد از آنکه «ما» را فرد خارجی گرفته، بعداً که می خواهد عبارت را معنی کند، ناچار می شود که کلمه «نظیر» را در تقدیر بگیرد و بگوید: « یحرم من الرضاع، نظیر ما یحرم من النسب»، اینکه کلمه «نظیر» را در تقدیر گرفته، دلیل بر این است که از کلمه «ما» فرد خارجی را اراده کرده و الا ـ اگر عناوین سبعه را اراده کند، دیگر احتیاج به تقدیر گرفتن کلمه نظیر ندارد، یحرم من الرضاع ما (یعنی آن عناوین سبعه ای که نسباً حرام است، آن عناوین سبعه در رضاع هم حرام است.

ص: ۲۹۰

بنـابراین،احتیـاجی به تقـدیر گرفتن کلمه « نظیر» نیست، البته ایشـان بعـداً از این نظر عـدول می کنـد و همـان عنـاوین سـبعه را انتخـاب می کنـد، حاصـل این است که: «یحرم من الرضـاع مـا یحرم من النسب»، اگر به وسـیله شـیر دادن، آن عناوین هفتگانه محقق شد، رضاع عین نسب و نسب هم عین رضاع خواهد بود ولذا ما در مسأله رضاع باید ببینیم که آیا این عناوین سبعه است یا نیست؟ هر کجا که این عنوان سبعه بود، معلوم می شود که آن حرام است.

الظـاهر، المتبـادر من الحـدیث أنّ نفس مـا یحرم من النسب هو بعینه یحرم من الرضاع، ثمّ إنّه فی تبیین الموصول- أعنی «ماء»- احتمالین:

الف؛ الفرد الخـارجی، فالظاهر عـدم صـحته، إذ کیف یمکن أن تکون هـذه المرأه – مثلًا - الموجوده خارجاً و المحرمه بنسـب کالأمومه، محرمه بالرضاع أیضاً؟ محال است بعد از آنکه نسباً حرام شد، دیگر رضاعاً معنی ندارد.

إذ بعد سبق حرمتها بالنسب، لا تحتاج فی الحرمه إلی أیّ عنوان عرضیّ آخر.

و لمّا کان الشیخ الأعظم جعله کنایه عن الفرد، و صار فی تصحیح العباره إلی تقدیر لفظه «نظیر» و قال: «و معنی هذه العباره آنّه یحرم من جهه الرضاع نظیر من یحرم من جهه النسب» (۱) حتی یصحّح المعنی.

ب؛ و أمّیا الثـانی فبأن یقـال بـأنّ المراد بـالموصول،العنـاوین النسـبیّه السـبعه المحرّمه الوارده فی الـذکر الحکیم فی قوله تعـالی: «حُرِّمَتْ عَلَیکُمْ أُمَّهَـاتُکُم وَبَنَاتُکُمْ وَأَخَوَاتُکُمْ وَعَمَّاتُکُمْ وَخَالَاتُکُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ»، سـپس به باب رضاع هم اشاره می کند و می فرماید: «وَأُمَّهَاتُکُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ وَأَخَوَاتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَهِ».

۱- کتاب النکاح، شیخ مرتضی انصاری، ص۲۸۵، المقصد الثالث فی المحرمات.

بنـابراین،؛ آیه مبارکه متشـکل از سه فقره است، هفت تای اول نسبی است، دو جمله بعـدی راجع به رضاع است، بقیه هم راجع به مصـاهره است، یعنی کسـانی که از طریق ازدواج حرام می شونـدماننـد:«وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا».آنچه فعلاً برای ما مطرح است،همان عناوین اولیه است که راجع به محرمات نسبی می باشد.

لکان المعنى حينئذ أنّ كلّ عنوان محرّم من جهت النسب، هو بنفسه محرّم من جهه الرضاع، فالأمومه – مثلًا – المتحققه بالنسب و المتحقّقه بالرضاع، سواء فی الحکم. «هکذا» اخت نسبی با اخت رضاعی یکی است.

بنـابراین،مـا یـک قاعـده کلی در دست شـما دادیم که هر موقع از شـما سوال کننـد که آیـا حرام است یا نه؟ ببینیـد که آیا این عنـاوین سـبعه برایش صـادق است یـا نـه؟ اگر عنـاوین سـبعه بر آن صـادق بـود، پس حرام اسـت و الاـ حرام نیسـت،البته یک استثنائاتی داریم که بعداً بیان خواهد شد.

و العجب من الشيخ الأعظم حيث فسّر الحديث – بعد تقديره لفظه «نظير» – بما فسرناه- يعنى «ما»ى موصوله را به همان عناوين سبعه بر گردانـده است- قـال: « وإنّمـا عبّر بهـذا للتنبيه على اعتبـار اتّحـاد العنوان الحاصل بالرضاع و العنوان الحاصل بالنسب فى التحريم صنفاً، مثلاً الأمّ محرّمه من جهه النسب، فإذا حصل بالرضاع نفس هذا العنوان، حصل التحريم من جهه الرضاع.

ص: ۲۹۲

و لو حصل بالرضاع ما یلازمه (العنوان) مثل أمومه أخیه لأبویه، لم یحرم ... إلی أن قال: فحاصل معنی هـذا الحدیث التسویه بین النسب و الرضاع فی إیجاب التحریم، و أنّ العلاقه الرضاعیّه تقوم مقام العلاقه النسبیه، و تنزیل مکانها» (۱)

و لا یخفی أنّ ما ذکره ذیلًا یناسب إراده العنوان الکلّی من الموصول، لا الفرد الخارجی، و عنـد ذاک لا حاجه إلی تقـدیر کلمه «نظیر».

توضیح کلام شیخ انصاری: أنّه إذا ارتضع الأخ الأبوینی من أمرأه، حرمت علیه دون الإنسان، و ذلک لأنّ المرضعه أمّ لها و لیس أمّاً لهذا الإنسان.

فإن قلت: الأمّ فی الأخ الأبوینی حرام علی الإنسان (مراد از انسان برادر دیگر است).

قلت: وجهه، لأنّ أمّه أمّه أیضاً نسباً، فالمحرّم هو عنوان الأمومه لا أمّ الأخ الأبوینی.

الأمر الخامس: فی عدم شموم القاعده للمصاهره

قاعـده رضاع فقط نسب را می گیرد، یعنی اگر عناوین سبعه ا محقق بشود، بر انسان حرام است اما اگر به وسیله رضاع عناوین مصاهره درست شد، ما می گوییم روایات آنجا را نمی گیرد. چرا؟ چون آیه کریمه سه بخش داشت، بخش اول راجع به نسب بود، بخش دوم راجع به رضاع بود، بخش سوم هم راجع به مصاهره بود، «روایت» سومی را نمی گیرد. چرا؟ چون حـدیث می گویـد: « یحرم من الرضـاع، ما یحرم من النسب»، نمی گویـد:« یحرم بالرضاع ما یحرم من النسب و المصاهره »،کلمه مصاهره را نگفته است، اتفاقاً در قرآن مصاهرت در کنار نسب و ضد نسب است، ماننـد این آیه مبارکه: «وَهُوَ الَّذِی خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا » (۲) .

۱- کتاب النکاح، شیخ مرتضی انصاری، ص۲۸۵ -۲۸۶.

۲- فرقان/سوره۲۵، آیه۵۳.

او کسی است که از آب، انسانی را آفرید؛ سپس او را نسب و سبب قرار داد (و نسل او را از این دو طریق گسترش داد)؛ و پروردگار تو همواره توانا بوده است.

معلوم می شود که مصاهرت در مقابل نسب است، پس روایت فقط نسب را می گیرد، یعنی اگر عناوین سبعه نسبی اگر محقق شد، حرام است، اما اگر عناوین مصاهره محقق شد، حدیث آنجا را نمی گیرد، حال که این مطلب خوب فهمیده شد، باید توجه داشت که ما در اینجا دو مسأله داریم:

۱: مرضعه الزوجه الحقیقیه تحرم علی الإنسان

۲: مرضعه الولد لا تحرم علی الإنسان

در اینجا دو مسأله است، مسأله اول این است که من یک زن حقیقی دارم، این زن من در موقع صبابت و کوچکی از یک زنی شیر خورده است، همه می گویند حرام است. چرا؟ چون آیه مبارکه می فرماید: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» این زن من است، آن دیگر هم مادر رضاعی اوست، در اینجا همه می گویند که این زن (مرضعه) بر این آ دم حرام است. چرا؟ چون مادر رضاعی زن اوست.

خلاصه اگر من زنی را گرفته ام که از مادری شیر خورده، جده او هم برای من حرام ا ست، یعنی هم مادر رضاعی اش حرام است و هم جده رضاعی اش حرام است.

اگر بچه من از یک زنی شیر خورد، مادر مرضعه برای من حرام نیست و حال آنکه در آنجا هم به یک معنی جده است، چون بچه من شیر خورد، شده مادر او، قهراً مادر مادر هم برای من حرام می شود، چه فرق است بین مسأله اولی و مسأله دوم؟

ص: ۲۹۴

در اولی زوجه حقیقی دارم (الآن) معلوم می شود که این زوجه حقیقی من در دوران صبابت و بچگی از یک زنی شیر خورده، آن مادر رضاعی اش برای من حرام ا ست، حتی مادر مادرش که جده رضاعی اش باشد هم حرام است. چرا؟ چون قرآن می فرماید: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» برای شما حرام است.این زن من است حقیقةً، آن زن هم مادرش است رضاعاً.

اما اگر بچه من از یک زنی شیر خورد، در واقع مرضعه می شود به منزله زوجه، مادر او برای من حرام نیست، چرا حرام نیست، چه فرق است بین این دو مسأله؟

فرقش خیلی روشن است، در اولی به قاعده رضاع محتاجیم، ولی زوجیت حاصل بالوجدان، این زن من است واقعاً، مادرش و مادر مادرش هم رضاعاً مادر زن انسان است ولذا حرام است، قاعده رضاع در اثبات جزء دوم که مادر باشد فعال است، زوجیتش مسلم است، اما مادرش برای من حرام است، حرمتش به قاعده رضاع است. أحد الجزئین بالوجدان است، یعنی زوجیتش بالوجدان است، جزء دیگر که مادریش باشد،به وسیله قاعده رضاع ثابت می شود.

اما اگر بچه من از یک زنی شیر خورد، مسلماً قاعده رضاع در اینجا هست، اما مجرد شیر خوردن او سبب نمی شود که مرضعه برای من زوجه بشود، مادرش هم بشود أمّ الزوجه، لنگی ما در قاعده رضاع نیست، بلکه لنگی ما در زوجیت است، در اولی قاعده رضاع، زوجیت را درست نمی کند، مادر را درست می کند، و می گوید این مادرش، مادر زن توست، زوجیت امر مسلم است، قاعده رضاع، مادری را درست می کند، و حال آنکه در دومی، مادری را درست کرد، اما زوجیت را درست نکرد، یعنی این زن زوجه من نیست، مجرد اینکه بچه من از او شیر خورد، فرض کنید که مادر بچه من است، ما در اسلام نداریم که مادر بچه انسان بر انسان حرام است، آنکه حرام می باشد، امهات نسائکم است، این زوجه نیست تا مادر رضاعی اش بشود مادر زن من.

ص: ۲۹۵

پس در اینجا دو مسأله وجود دارد: زوجه حقیقی، مرضعه اش برای انسان حرام است، چرا؟چون زوجه من است و قاعده رضاع هم می فرماید:

« یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب». فلذا این زن می شود ام زوجه من.

اما در جایی که بچه من، از زنی شیر می خورد، قاعده رضاع زوجیت را درست نمی کند، در مثال قبلی قاعده رضاع زوجیت را درست نکرد، بلکه امومیت را درست کرد، امومیت در آنجا امر مسلم بود و در اینجا نمی تواند قاعده رضاع زوجیت را درست کند، آنچه که ماگرفتارش هستیم، اثبات زوجیت است، در آنجا زوجیت مسلم است، آن زن هم مادرش است، اما در اینجا زوجیت قطعاً منتفی است، قهراً مادر او برای من حرام نیست.

توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

ما در جلسه گذشته دوتا فرع را مطرح کردیم که ناقص ماند، و در این جلسه می خواهیم آن دو فرع را روشن تر بیان کنیم.

فرع اول

فروع اول این است که مردی، یک زوجه و زن واقعی و حقیقی دارد که در دوران صبابتش از زنی شیر خورده، غالباً فقها می گویند این مرد نمی تواند مادر رضاعی زن خودش را بگیرد.

فرع دوم

فرع دوم این بود که : مردی، بچه ای دارد و این بچه را زنی شیر داده است، می گویند این مرد می تواند مادر مرضعه بچه اش را بگیردو

سوال این است که ما الفرق بین این دو فرع که در اولی نمی تواند مادر مرضعه زوجه اش را بگیرد، اما در اینجا می تواند مادر مرضعه را بگیرد، با اینکه هردو جده هستند، ما الفرق بین جده الأولی و جده الثانیه؟

ص: ۲۹۶

ما چرا این مسأله را عنوان کردیم؟ این مسأله را برای این عنوان کردیم تا فهمیده شود که قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» مصاهره ساز نیست، فقط نسب ساز است، البته نسب ساز تنزیلی، اما مصاهره ساز نیست.

حال که این دو فرع را متوجه شدید، در جواب سوال قبلی می گوییم: اینکه اولی حرام است، قضایا قیاساتها معها، چرا امّ

الزوجه نسبی حرام است؟ به همان دلیلی که ام الزوجه نسبی حرام است، عیناً ام الزوجه رضاعی هم حرام می با شد. چرا؟ چون هردو در اینجا هست، آنجا زوجه است،اینجا هم زوجه است، غایه ما فی الباب ام الزوجه نسبی،نسبی است،این رضاعی است، قاعده رضاع نسب را درست کرد. البته مصاهرت را درست نکرد. چرا؟ لأنّ المصاهره حاصله بالوجدان.

فرع دوم، اگر من یک بچه ای دارم، بچه ام را به دایه دادم که او را شیر بدهد، من می توانم مادر این دایه را بگیرم. چرا؟ چون در اینجا احد الجزئین حاصل است، چون مادر بچه (دایه)، مادر زوجه من نمی شود، آنچه که حرام است در شرع، ام الزوجه حرام است و بدیهی است که مادر رضاعی دایه، نسبت به من ام الزوجه حساب نمی شود تا بر من حرام بشود فلذا من می توانم با مادر دایه ی بچه ام ازدواج کنم. این به مجرد اینکه بچه ی مرا شیر داد، زوجه من نمی شود تا او هم بشود: ام الزوجه.

فههنا فرعان

الفرع الأول: فرع اول این بود که من زوجه حقیقی دارم،این زوجه حقیقی برای خودش مرضعه دارد، من نمی توانم مرضعه ی او را بگیرم. چرا؟ چون تمام ارکان حاضر است، زوجیت بالوجدان است، امومیت هم بالتنزیل است، فلذا می شود «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، ام الزوجه نسبی حرام است، ام الزوجه رضاعی هم حرام می باشد، امومیتش تنزیلی است، زوجیتش وجدانی است.

ص: ۲۹۷

الفرع الثانی: فرع دوم این بود که من بچه ام را به زنی (دایه) داده ام که او را شیر بدهد،این دایه هم برای خودش یک مرضعه دارد، در اینجا أحد الجزئین است، اما جزء دیگر نیست، کدام جزء هست؟ أمومیت تنزیلی است، یعنی این دایه مادر بچه من است، مرضعه دایه هم مادر این دایه است، اما جزء دیگر که زوجیت باشد در اینجا نیست، چرا زوجیت نیست؟ چون مجرد اینکه زنی، بچه ی مرا شیر داد، زوجه من نمی شود تا مادر رضاعی اش بشود ام الزوجه، اینجاست که می گوییم قاعده رضاع، مصاهره ساز نیست، مجرد اینکه بچه مرا شیر داد، زن من نمی شود، قاعده رضاع فقط نسب ساز است (نسب تنزیلی)، اما مصاهره ساز نیست.

«و یترتّب علی ذلک»، آقایان می گویند اگر مردی با زنی زنا کرد، مادر زن زانیه بر زانی حرام می شود، یا اگر کسی با پسری عمل لواط را انجام داد، مادر آن پسر بر این لاطی حرام می شود، این در نسبی صحیح است، آیا در رضاعی هم مسأله چنین است یا نه؟

مثال۱

مثلاً- مردی، با زنی زنا کرده آیا مادر رضاعی این زن زانیه بر این مرد زانی حرام می شود یا نه؟ یا اگر مردی، با پسری عمل لواط را انجام داده، آیا مادر رضاعی آن پسر بر این مرد لاطی حرام می شود یا نه؟

می گوییم «علی الظاهر» حرام است، چرا؟ چون قاعده رضاع نسب ساز است، مصاهره ساز نیست و در اینجا نسب ساز است نه مصاهره ساز. چرا؟ اولاً باید ببینیم که اگر مردی، در نسبی با یک زنی زنا کرد، چرا مادر نسبی این زن زانیه بر این مرد حرام است؟ چون دوتا جزء دارد، یکی زنا، دیگر هم مادر، اینجا هردو هست، با یک زنی زنا کرد، آن زن زانیه هم مادر رضاعی،الزناء محرز بالوجدان، مادر بودن هم به قاعده رضاع، احد الجزئین وجدانی است، جزء دیگر تنزیلی است. چرا؟ چون از او شیر خورده فلذا مادرش است، یعنی آن دو جزئی که در مادر نسبی است، در مادر رضاعی هم است.

ص: ۲۹۸

مثال۲

مثـال دوم، «أوقب غلامـاً» مـادر این بچه بر لاـطی حرام است. چرا حرام است؟ می گـوییم چرا در نسـبی حرام است؟ در نسـبی موضوع دو جزء است، جزء اول ایقـاب است و در اینجـا ایقـاب است، جزء دوم اینکه مادرش است، این مادرش است، پس در رضاع نیز این دو جزء وجود دارد، چون بنا شد که مادر رضاعی بشود مثل مادر نسبی، یعنی همان گونه که مادر نسبی این بچه بر لاطی حرام می شود، مادر رضاعی این بچه هم بر لاطی حرام می شود.

روی این مبنا فرع اول نشر حرمت است، اما فرع دوم نشر حرمت نکرد، چرا؟ چون زوجیت نیست فلذا نشر حرمت نکرد.

اما فرع سوم و چهارم نشـر حرمت کرد. چرا؟ چون مصاهرت بالوجـدان است، موضوع بالوجـدان است، زنا و ایقابش بالوجدان است، امومیتش هم بالتنزیل است.

«نعم» بعضی ها در اینجا یک نظر خاصی دارند و می گویند در اولی، سومی و چهارمی نشر حرمت نمی کند، یک نظر خاصی دارند و من این نظر خاص را می گویم، شما ببینید که این نظر خاص درست است یا نه؟

اول همـان مثـال اول را بررسـی کنیم، مثـال اول این بـود که شـخص زوجه حقیقی دارد و این زوجه حقیقی برای خودش یک مرضـعه دارد، می گویـد نشـر حرمت نمی کنـد تا چه رسـد به فرع دوم که مرضـعه دایه باشـد. چرا نشـر حرمت نمی کند؟ می گویـد قاعـده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» فقط بین المحرّم و محرّم علیه است، حواشـی و جوانب را شامل نمی شود، زوجه انسـان که یک مرضـعه دارد، این خارج از دایره است، دایره بین زوج است و زوجه، اما آن سومی خارج از دایره قاعـده رضاع است، اینکه من یک زوجه حقیقی دارم و این زوجه حقیقی من یک مرضـعه دارد، مرضـعه باید بین مرضـعه و زوجه اثر بگذارد، نه بین فرد ثالث که زوج باشد، بنابراین، قاعده رضاع بین مرضعه و زوجه من است، اما زوج که فرد ثالث است، ربطی به فرد ثالث ندارد، بنابراین، حتی در فرع اول هم اشـکالی ندارد چون قاعده الرضاع بین المحرمین است، بین شیر خور و شیرده است، اما من زوج در کنار و حاشیه هستم.

ص: ۲۹۹

دیدگاه شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری می فرماید این قید از روایت استفاده نمی شود، این بسیار دید تنگی است، ظاهر قاعده این است، آنچه را که عنوان نسب حرام می کند، عنوان رضاع هم حرام می کند، حالا می خواهد بین الطرفین باشد که شیرخور و شیرده باشد یا فرد ثالث باشد که زوج است، قاعده این است که اگر عناوین سبعه صادق شد، نشر حرمت می کند و در اینجا عناوین سبعه صدق می کند، چون من زوجه هستم و این زن هم زوجه حقیقی من است، غایه ما فی الباب مادرش مادر تنزیلی اوست، پس مادر رضاعی او، ام الزوجه تنزیلی من می شود.«الأمّ التنزیلیه کالأم الحقیقی».

نعم ربما یستظهر من الحدیث أنّ المراد بلفظ النسب، النسب الحاصل بین المحرّم و المحرّم علیه، فالرّضاع حینئذ إنّما ینزّل منزله النسب إذا کان التنزیل بین المحرّم و المحرّم علیه، کتنزیل الأمّ الرّضاعیه للولد منزله الأمّ الحقیقیه فلا یجوز للولد تزویجها، لا ما إذا کان التنزیل بین غیرهما کتنزیل الأمّ الرّضاعیّه للزوجه، منزله الأمّ الحقیقیه لها، فإنّ طرفی التنزیل فیه، هما: الأمّ الرّضاعیّه للزوجه، و الأمّ الحقیقیه لها، و أمّا الزوج فهو خارج عن حدود التنزیل، کما هو واضح.

طبق این نظریه انسان می تواند مادر رضاعی زوجه حقیقی خود را بگیرد. چرا؟ چون رضاع فقط بین دو نفر کار ساز است،کار به حواشی و جوانب ندارد.

ولکن هذا تقیید من غیر دلیل، بل المرادر من النسب فی الحدیث مطلق النسب الموجب للتحریم، سواء أکان حاصلاً بین نفس المحرّم و المحرّم علیه کما مثّلناه، أم کان بین أحدهما و هو أمّ الرّضاعیّه للزوجه هنا، و طرف ثالث هو الزوج هنا، و لا یکون التنزیل لغواً، بل یؤثّر حرمه الأمّ الرضاعیّه للزوجه - المنزّله منزله الأمّ الحقیقیه لها- علی الزوج.

حال که این فرع روشن شد، دو فرع دیگر هم روشن می شود، یعنی اینکه مردی، با زنی زنا کرده، مادرش حرام است، یا بچه ای را ایقاب کرد، مادرش (مادر رضاعی) حرام است. چرا؟ چون گفتیم علاوه بر دو طرف، حواشی و جوانب را هم شامل است، اگر با زنی زنا کرد، حاشیه را هم شامل است، مادر را هم شامل است، یا اگر با بچه ای ایقاب کرد، مادر او را هم شامل است.

و بهذا یظهر إمکان استفاده حرمه الأمّ الرضاعیّه للمزنیّ بها علی الزانی، و حرمّه أمّ الغلام الموقب فیه و ابنته و أخته من الرضاعه علی الموقب، لأنّ موضوع الحرمه مرکّب من أمرین:

الأول: الزنا أو الإیقاب، و هو حاصل بالوجدان.

الثانی: کون المرأه أمّاً للمزنیّ بها أو الغلام الموقب فیه، أو بنتاً أو أختاً له، و هذا ثابت بتنزیل الحدیث، الرّضاعیات من الأمّ و البنت و الأخت مکان النسبیّات منهنّ، فتحرمن جمیعهنّ علی الزّانی و الموقب کحرمه النسبیّات.

همان گونه که نسبی ها حرام است، رضاعی ها نیز (بدون کم و زیاد) حرام می باشند.

بنابراین، قاعده رضاع نسب ساز است، اما مصاهره ساز نیست، هر کجا نسب تنزیلی شد، حرمت هم آنجا را می گیرد.

توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

مقدمه ای که ما داشتیم، در آن مقدمه هشت مطلب را بیان کردیم، در حقیقت پنج مطلب گذشت و الآن در مطلب ششم هستیم، این مقدمه تا حدی خوب است، ولی در آتیه نتیجه بخش است، در آیه مبارکه «حُرِّمَتْ عَلَیکُمْ أُمَّهَاتُکُمْ وَبَنَاتُکُمْ وَأَخَوَاتُکُمْ وَعَمَّاتُکُمْ وَخَالَاتُکُمْ ... ».

ص: ۳۰۱

در این عناوین سبعه که در آیه مبارکه فوق آمده، سه احتمال وجود دارد که مسلّما احتمال اول متعین است:

احتمال اول

احتمال اول این است که بگوییم اصلاً این عناوین فقط مال نسبیات است، البته در آیه مبارکه کلمه نسب نیست، اما متبادر از این عناوین نسب است،یعنی هر کس این آیه مبارکه را بخواند، می گوید نسبیّات مراد است، مادر رضاعی تبادر نمی کند، عمه رضاعی تبادر نمی کند،عمه و خاله رضاعی تبادر نمی کند.

ظاهر آیه می گوید این عناوین سبعه که به وسیله نسب محقق می شود حرام است.

احتمال دوم

احتمال دوم اینکه بگوییم: کلمه «أُمَّهَاتُکُمْ» برای جامع وضع شده است، یعنی جامع بین ام نسبی و بین ام رضاعی، و هکذا سائر کلمات،مانند: «بَنَاتُکُمْ وَأَخَوَاتُکُمْ وَعَمَّاتُکُمْ وَخَالَاتُکُمْ» برای اعم از بنات نسبی و بنات رضاعی، عمات و خالات نسبی و رضاعی وضع شده اند.

احتمال سوم

احتمال سوم اینکه بگوییم این کلمات «امهات، بنات و ...» مشترک لفظی است،گاهی وضع شده اند برای ام نسبی و گاهی وضع شده برای ام رضاعی و هکذا سایر عناوینی که در آیه مبارکه آمده است.

مسلّماً احتمال دوم که مشترک معنوی باشد، از آیه مبارکه تبادر نمی کند، همچنین سومی هم تبادر نمی کند، آنکه تبادر می کند همان اولی است، یعنی از این عناوین، نسبی تبادر می کند نه رضاعی.

ثمره بحث چیست؟

از اینکه ما دومی و سومی را باطل کردیم و گفتیم فقط نسبی تبادر می کند، ثمره اش چیست؟

ثمره اش این است که با این آیه مبارکه در تمام نسبی ها استدلال خواهیم کرد، مثلاً خواهیم گفت که بچه ای که از زنا به عمل آمده، چنانچه پسر باشد، نمی تواند با مادر خودش ازدواج کند. چرا؟ چون این بچه، ولد نسبی (لغوی) برای این زن است، بنابراین، از اینکه گفتیم مشترک لفظی نیست، در تمام موارد نسبی با این آیه استدلال خواهیم کرد.

ص: ۳۰۲

اما دومی را باطل کردیم، یعنی اینکه قدر مشترک بین ام نسبی و ام رضاعی باشد، با این آیه در مورد رضاع نمی شود استدلال کرد، بلکه این آیه مبارکه منحصر است به نسبی.

پس اثر سومی این است که وقتی باطل شد و منحصر شد برای نسبی، در موارد نسبی به اطلاق این عناوین تمسک خواهیم کرد.

دومی را که باطل کردیم (که قدر مشترک باشد) اثرش این است که در رضاعی نمی شود به اطلاق این آیه مبارکه تمسک کرد.

الظاهر أنّ العناوین السبعه الوارده فی الآیه الکریمه: « حُرِّمَتْ عَلَیکُم أُمَّهَاتُکُم وَبَنَاتُکُم وَأَخَوَاتُکُم وَعَمَّاتُکُمْ وَخَالَاتُکُم وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ» فیها احتمالآت ثلاثه» در این آیه سه احتمال است:

الف؛ أن یکون کلّ عنوان موضوعاً للحاصل بالولاده، أی کون المرأه أمّاً للإنسان عن طریق الولاده و هکذا سائر العناوین،من دون أن یشتمل العناوین بالرضاع.

ب؛ أن یکون مشترکا معنویّاً موضوعاً للجامع بین الولاده و الحاصل بالرّضاع، فالأمّ الوارد فی الآیه أعم من الأم النسبی و الرّضاعیّه.

ج؛ أن یکون مشترکاً لفظیّاً تاره وضع للعناوین النسبیّه و أخری بالرضاعیّه.

و الحق هو الوجه الأول، و یترتّب علی بطلان الثانی – که مشترک معنوی باشد – أنّه لا یمکن التمسک بهذه الآیه علی تحریم غیر النسبی،- یعنی با این آیه نمی توانیم در مورد رضاع استدلال کنیم، کما اینکه بر بطلان سومی این مترتب است که با این آیه در نسبی ها استدلال می کنیم، دومی را که باطل کردیم، در رضاعی نمی شود استدلال کرد، سومی را که باطل کردیم، در نسبی می شود استدلال کرد، به یکی استدلال کردن است و به دیگری استدلال نکردن است، با این آیه در نسبی می شود استدلال کرد،با این آیه در رضاعی نمی شود استدلال کرد. ولذا مثال زدم و گفتم بچه ای از زنا متولد شده، مادرش برایش حرام است، چرا؟ چون « حُرِّمَتْ عَلَیکُمْ أُمَّهَاتُکُمْ» شاملش است چون این زانیه مادرش است،اما اینکه محروم از ارث است، آن یک مسأله دیگری است و الا این زن مادر است و این بچه هم بچه او می باشد.

ص: ۳۰۳

علی ای حال از اینکه این مخصوص نسبیّات است، پس آیه به نسبیات به درد می خورد، اما در رضاعیات به درد نمی خورد.

الأمر السابع: فی أنّه لیس للرضاع حقیقه شرعیّه و لا متشرعه

امر هفتم در باره این است که کلمه رضاع نه حقیقت شرعیه دارد و نه حقیقت متشرعه، حقیقت شرعیه، در لسان نبی،متشرعه در لسان ائمه ع و صحابه و مسلمین، رضاع به همان معنای لغوی خود باقی است، معنای لغوی این بود:« مس الرضیع ثدی المرأه»، بچه اگر پستان زنی را بمکد،به این می گویند رضاع، این نه حقیقت شرعی دارد که شرع مقدس در آن تصرف کند و نه حقیقت متشرعه دارد که علما در آن تصرف کرده باشد.

ممکن است کسی بگوید که اثر و ثمره این مسأله چیست؟ اثرش تمسک به اطلاق است، بچه ای را شیر دادیم، منتها شیر را در شیشه ریخته و از طریق شیشه شیر دادیم یا ایجار کردیم، یعنی شیر را به دهان بچه ریختیم؟ آیه همه اینها را می گیرد. چرا؟ چون رضاع این است که شیر زنی را بخورد،اما اینکه حتماً از طریق مس باشد؟نه،یعنی لازم نیست که از طریق مس باشد و آیه این را نمی گوید، آیه مطلق است.

بنابراین، هر کجا که شک کنیم، می توانیم به اطلاق آیه تمسک کنیم، علمای ما خیلی از شرائط را در این زمینه نقل کرده اند، اگر این شرائط دلیل شرعی داشته باشد؟ حق با شماست، مثلاً امام ع فرموده باشد که ایجار کافی نیست، شیر را در شیشه بریزی و از طریق شیشه به بچه بدهی کافی نیست. ما تابع کلام امام معصوم ع هستیم، اما هر کجا که امام (ع) نفرموده باشد، دلیل بر جزئیت، شرطیت و مانعیت نداشته باشیم، دیگر فرق نمی کند.

ص: ۳۰۴

مثلاً زنی حائض است، بچه همسایه را شیر می دهد و من احتمال می دهم که حائض بودن مانع باشد برای نشر حرمت، تمسک می کنیم به اطلاق آیه و می گوییم: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ» فرق نگذاشته بین امی که طاهر باشد و بین امی که حائض باشد.

بنابراین،چون حقیقت شرعیه ندارد، در مواردی که رضاع صدق کند، ما به اطلاق آیه تمسک خواهیم کرد،یا مثلاً زنی است که شوهرش او را طلاق داده، اما هنوز لبنش هست، شک می کنیم اینکه فحلی بالا سرش نیست،آیا این کافی است یا کافی نیست؟ می گوییم فرق نمی کند و باز هم رضاع تحقق پیدا می کند و این زن می شود مادر رضاعی این بچه.

خلاصه هر کجا که ما شک بکنیم، در مورد شک به اطلاق آیه تمسک می کنیم. بنابراین،هر کجا که کلمه رضاع صدق بکند و ما شک بکنیم که آیا شرط است یا نیست، مانع هست یا نیست؟ مادامی که دلیل شرعی نباشد، ما به اطلاق آیه تمسک می کنیم. مثلاً زنی است حائض، یا اینکه شوهرش طلاق داده، در همه اینها به اطلاق آیه تمسک می کنیم.

ما هو المرجع فی الشبهات الحکمیّه و الموضوعیّه؟

شبهه حکمیه را از ما سبق فهمیدیم، و الا در شبهات حکمیه مرجع اطلاق است، شک در شرطیت،شک در مانعیت، هو شرط أو لا؟ تمسک به اطلاق می کنیم، هل الحیض مانع أو لا؟ تمسک به اطلاق می کنیم.

«إنّما الکلام» در شبهات موضوعیه، شک در شرطیت، یعنی چیه؟ یعنی هل هو شرط أو لا؟ طهارت از حیض شرط است یا نه؟ داشتن شوهر شرط است یا نه؟ حیض مانع است یا نه؟ در همه اینها نفی می کنیم شرطیت را و نفی می کنیم مانعیت را.

بنابراین، شبهات حکمیه روشن شد، این عنوان فقط مال موضوعیه است، اگر آمدیم شک ما در موضوع است، پیغمبر (ص) یا امام (ع) فرموده: باید یک شبانه روز شیر بخورد، ولی ما نمی دانیم که یک شبانه روز شیر خورده یا یک شبانه روز شیر نخورده؟ یا در عدد گفته اند که باید پانزده بار شیر بخورد، نمی دانم پانزده بار است یا چهارده بار است؟

در شبهات موضوعیه، مرجع اصول عملیه است، اصول عملیه کدام است؟ شما گاهی اصول موضوعیه را جاری می کنید و گاهی اصول حکمیه را، آیا این بچه من پانزده بار شیر خورده یا چهارده بار؟ اینجا هم می توانیم اصل موضوعی جاری کنیم و هم می توانیم اصل حکمی جاری نماییم، اصل موضوعی این است:« أصاله عدم تحقق هذه العناوین السبعه»، اصل این است که این عنوان محقق نشده، این بچه سابقاً ولد رضاعی نبود، الآن هم ولد رضاعی نیست، سابقاً بنت رضاعی نبود،الآن هم نیست. در شبهات موضوعیه تمسک به اصل موضوعی می کنیم، أصاله عدم تحقق رابطه بین این بچه و بین این مادر.

ممکن است جناب عالی به اصول حکمیه تمسک کنید و بگویید سابقاً ازدواج این بچه با این زن حلال بود، الآن هم حلال است، البته آقایان در اصول به ما گفته اند که اصول موضوعیه حاکم بر اصول حکمیه است و لو متحد المضمون باشند، اینجا مضمون شان متحد است، چون أصاله عدم تحقق هذه العناوین، در نتیجه با أصاله الحلیه یکی است، اما با وجود اصل موضوعی، نوبت به اصل حکمی نمی رسد (دلیلش در رسائل بخوانید).

و بما أنّ المختار أنّ اللفظ باق علی معناه العرفی، فکلّما شکّ فی کون شیء شرطاً أو مانعاً؟ یحکم بعدمه بمقتضی الإطلاق الموجود فی الأدلّه نحو قوله تعالی: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِنَ الرَّضَاعَةِ»

هذا كلّه إذا كانت الشبهه حكميه.

و أمّا إذا كانت الشبهه موضوعيّه، مع كون مفهوم الرضاع أمراً واضحاً مبيّناً، فالمرجع هو الأصول العمليه الموضوعيّه، أو الحكميه عند عدم الأولى، فإذا شكّ فی كون الرضاع متحقّقاً بشروطه الشرعيّه كيفا و كمّاً، جرت أصاله عدم تحقق العناوين السبعه المحرّمه، على وجه لا يكون مثبتاً، كما أنّه يجوز التمسک- عند عدم الأصول الموضوعی – بالأصل الحكمی، أعنی بقاء الحلّيه و جواز التزويج، كما لا يخفی.

و بهذا تبيّن أنّ المرجع فی الشبهات الحكميّه هو الإطلاقات، و فی الشبهات الموضوعيّه هو الأصول العمليه.

مثال

مثلا؛ گوسفندی را با استيل ذبح كرديم،نمی دانيم كه حتما حديد شرط است يا استيل هم كافی است؟ شما در اينجا دوتا اصل داريد، يكی اينكه شبهه حكميه است و به اطلاقات تمسک می كنيم، می گوييم كلمه ذبح در آيات و روايات آمده و چون مقيد به حديد نكرده فلذا استيل هم كافی است. اينجا شبهه، شبهه حكمی است ولذا شما می توانيد به اطلاقات تمسک كنيد.

و اگر شبهه، شبهه موضوعيه شد،در آنجا هم شما می توانيد به اصول موضوعيه مراجعه كنيد.

شرائط الرضاع

إذا عرفت ما قدّمناه، فاعلم أنّه لابد فی تحقق الرضاع عرفاً أو شرعاً من شروط، إليك بيانها:

الشرط الأول: أن يكون اللبن عن نكاح صحيح أو ملك يمين

شرط اول اين است كه لبن از نكاح صحيح باشد، لبن زنا به درد نمی خورد، يا كنيزی باشد كه انسان با او نزديكی كند و از انسان ام ولد بشود، «علی ای » حال شير بايد شير پاک باشد، البته اين شرط، شرط لغوی است نه شرط عرفی، اگر زنی با لبن زنا و حرام بچه همسايه را شير داد به گونه ای كه هم استخوان بچه از اين شير زنا قوی شد و هم گوشت روييد، عرفاً می گويند اين ولد است، اما شرع مقدس در اينجا شرطی را اضافه كرده، اگر اضافه نكرده بود، به اطلاقات تمسک می كرديم و می گفتيم اين هم رضاع است، اما شرع مقدس شرطی را اضافه كرده و فرموده رضاع از نكاح صحيح باشد نه از شير زنا.

أقول: هکـذا عنونه المحقق (ره) فی الشـرائع، و المراد من النکـاح هو الوطء لا ـ العقـد و ما عبّر به هو ما استحصـله من الروایات، الوارد فیها أنّما هو اشتراط کون اللبن، لبن الولاده، أو ما یقاربه.

پس اولاً بایـد لبن و شـیر ناشـی از وطء باشد و بدون وطء به درد نمی خورد، مثلاً یک دختری است و خیلی هم چاق و چله و هنوز ازدواج هم نکرده، منتها پسـتانش پر از شـیر است، اگر با این شیر بچه ای را شیر بدهد،این شیر حرمت نمی آورد و رضاع بـا آن تحقق پیـدا نمی کنـد. چرا؟ چون لبنش لبن وطء نیست، ثانیاً، وطئش هم وطء صـحیح باشـد، در حقیقت این عبارت دو معنی را می رساند، اولاً باید شیرش نتیجه نکاح باشد نه شیر بدون نکاح، ثانیاً نکاحش باید نکاح صحیح باشد.

قال الشیخ فی الخلاف: « إذا درّ لبن امرأه من غیر ولاده، فأرضعت صبیّاً صغیراً، لم ینشر الحرمه»

و خالف جمیع الفقهاء فی ذلک– هر وقت شیخ بفرماید: و خالف جمیع الفقهاء فی ذلک، مرادش فقهای اهل سنت است–

دلیلنا إجماع الفرقه و أخبارهم (۱) .

توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» ۹۴/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح قاعده «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»

ما در جلسه گذشته تعبیر کردیم به لبن الولاده، یعنی تعبیر به نکاح نکردیم

أقول: هکـذا عنونه المحقق (ره) فی الشـرائع، و المراد من النکـاح هو الوطء لا ـ العقـد و ما عبّر به هو ما استحصـله من الروایات، الوارد فیها إنّما هو اشتراط کون اللبن، لبن الولاده، أو ما یقاربه.

۱– الخلاف، شیخ طوسی، ج۵، ص۱۰۸، المسأله۲۲ من کتاب الرضاع.

در روایات تعبیر شـده به لبن الولاده، یعنی تعبیر به نکاح نشده است. البته نتیجه اش را خواهیم دید، اگر بگوییم شـیر حتماً باید نتیجه وطء و نزدیکی باشد، در یک مواردی نشـر حرمت نمی کند، اما اگر بگوییم میزان وطء نیست، بلکه میزان این است که این شـیر، شـیر ولادت باشد هر چند وطء و نزدیکی هم در کار نباشد، مثل اینکه سبق منی کند، گاهی از اوقات مردی که می خواهـد با زنش نزدیکی کنـد، منی مرد سبقت می کنـد به محل مخصوص و فرج زن، بچه از آن متولد می شود، در اینجا لبن الولاـده است بـدون اینکه وطء و نزدیکی در کـار باشـد، نتیجه اش را خواهیم دیـد که آیا میزان وطء و نزدیکی است یا میزان لبـن الولاـده است ولـو ولاـدت بـدون وطء و نزدیکی باشـد (کالسـبق المنی من الرجـل إلی فرج المرأه) در این مینه دو روایت داشتیم که آنها را دوباره می خوانیم، حضرت در آنجا بر ولادت تکیه می کند نه بر وطء،

۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِيثَمِيِّ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ دَرَّ لَبَنُهَا مِنْ غَيْرِ وِلَادَةٍ فَأَرْضَعَتْ جَارِيَةً وَ غُلَاماً مِنْ ذَلِكَ اللَّبَنِ هَلْ يَحْرُمُ بِذَلِكَ اللَّبَنِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ قَالَ لا» (۱)

شیر از پستانش می آید و حال آنکه ولادتی در کار نیست، یعنی بدون ولادت شیر از پستانش می آید، آیا نشر حرمت می کند؟ حضرت در جواب می فرماید: « لا» ، در کلام حضرت کلمه «وطء » نیست بلکه کلمه «ولادت» است. همچنین است روایت دوم.

ص: ۳۰۹

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۹۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۹، ح۱، ط آل البیت.

۲: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ الْبَصْرِيِّ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع امْرَأَةٌ دَرَّ لَبَنُهَا مِنْ غَيْرِ وِلَادَةٍ فَأَرْضَعَتْ ذُكْرَاناً وَ إِنَاثاً أَ يَحْرُمُ مِنْ ذَلِكَ مَا يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ فَقَالَ لِي لَا » (۱) .

در کلام حضرت، کلمه ولادت آمده نه کلمه وطء، ولادت کافی است هر چند وطء و نزدیکی در کار نباشد، یعنی میزان ولادت است نه وطء.

هدف از تذکر این جملات این بود که بگوییم فرق است بین عنوان ما و بین عنوان محقق، مرحوم محقق بر وطء تکیه می کند و ما بر ولادت تکیه می نماییم، مگر اینکه کسی بگوید کلام مرحوم محقق مبنی بر غلبه است و غالباً لبن مال وطء و نزدیکی است و کم اتفاق می افتد که لبن باشد، اما وطء و نزدیکی در کار نباشد.

آیا درّ اللبن کافی است یا کافی نیست؟

این مسأله پنج صورت دارد که چهار صورتش را مسلّماً ادله شامل نیست، اما یک صورت را احتمال می دهیم که ادله شاملش باشد.

۱: درّ اللبن بلا وطء أصلًا، حتی بلا سبق المنی أصلاً.

مثلاً دختری است و این دختر شرائط خاص مزاجش این است که از پستانش شیر می آید بدون اینکه ازدواج کرده باشد، یعنی اصلاً عروسی نکرده و مردی به او دست نزده است،با این شیر بچه ای را یک شبانه روز شیر داد.

۲: درّه من المنکوحه الحالم إذا لم یکن مستنداً إلی تکوّن الحمل فی رحمها

ص: ۳۱۰

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۹۹، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۹، ح۲، ط آل البیت.

درّ لبن می کند، ازدواج و عروسی هم کرده حامل نیز است، اما می دانیم که این شیر مستند به تکون ولد نیست، حالا این را از کجا کشف می کنیم؟ فرض کنید از طریق پزشکی کشف کردیم که این شیر ارتباطی به رحم و بچه ندارد.

۳: الصوره السابقه، مع کون الدرّ مشکوک الحال فی کونه مستنداً إلی الحمل أو لا؟

سومی، عین همان صورت دوم است، منتها با این فرق که به جای علم، شک است، یعنی نمی دانیم که آیا این شیر مستند به تکون ولد است یا مستند به تکون ولد نیست؟

این سه صورت را قطعاً شامل نیست، یعنی ادله ای که می فرماید: « یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، این سه صورت را شامل نیست.

۴: الصوره السابقه، مع العلم باستناد الدرّ إلی تکوّن الحمل

۵: درّه بعد الولاده، مع العلم بکونه استمراراً تدرّ سابق، لا مستنداً إلی تکوّن الولد فی الرحم

بچه را زاییده، شیر هم از پستانش سرازیر است، اما می دانیم که این شیر مستند به ولد نیست، یعنی یقین داریم که مستند به ولد نیست، مسلماً شامل این هم نیست.

بنابراین، سه صورت اول و صورت پنجم از تحت ادله بیرون است.

«إنّما الکلام فی صوره الرابع»، مع العلم باستناد الدرّ إلی تکوّن الحمل.

یقین داریم این شیری که می دهد مربوط به حمل است، یعنی عروسی کرده، حامل هم و بچه دارد، یقین داریم این شیری که از پستانش می آید، مربوط است به تکون ولد، آیا می توانیم بگوییم این نشر حرمت می کند یا نه؟

إنّما الکلام فیما لو درّ اللبن من الحامل و علم استناده إلی تکوّن الحمل، فهل هو ناشر للحرمه أو لا؟

ص: ۳۱۱

این بستگی دارد که در آن دو روایت چه نظر بدهیم، آن دو روایت عبارتند از:

۱: عنْ یُونُسَ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ دَرَّ لَبَنُهَا مِنْ غَیْرِ وِلَادَةٍ فَأَرْضَعَتْ جَارِیَةً وَ غُلَاماً مِنْ ذَلِکَ اللَّبَنِ هَلْ یَحْرُمُ بِذَلِکَ اللَّبَنِ مَا یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ قَالَ لا» (۱)

۲: عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ شُعَیْبٍ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع امْرَأَةٌ دَرَّ لَبَنُهَا مِنْ غَیْرِ وِلَادَةٍ فَأَرْضَعَتْ ذُکْرَاناً وَ إِنَاثاً أَ یَحْرُمُ مِنْ ذَلِکَ مَا یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ فَقَالَ لِی لَا » (۲) .

از این دو رو ایت شما باید نتیجه گیری کنید، قول اول می گوید نشر حرمت نمی کند. چرا؟ چون حضرت روی ولادت تکیه می کند، فرض این است که این زن حامل است، شیر هم از پستانش می آید و این شیر هم مربوط به بچه است، ولی در عین حال رکن دیگرش (که ولادت باشد) نیست. کسانی که می گویند حرام نیست و نشر حرمت نمی کند و اگر این حالت بچه را شیر بدهد، نسبت به این بچه مادر رضاعی نمی شود، چون ولادت در کار نیست.

ادله کسانی که می گویند نشر حرمت می کند

اما کسانی که می گویند نشر حرمت می کند،دلیل آنها چیست؟ و قد یقال بکفایته بادّعاء آنّ المتبادر من سؤال السائل «عن إمره درّ لبنها من غیر ولاده»، این به معنای «من غیر فحل» است، کلمه ی «من غیر ولاده» به معنای «من غیر فحل » است و فرض این است که در این صورت فحل است، چون طرف عروسی کرده، نزدیکی کرده و بچه هم الآن در رحمش است، شیر هم مستند به این ولد است.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۹۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۹، ح۱، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۹۹، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۹، ح۲، ط آل البیت.

فههنا قولان: پس در اینجا دو قول وجود دارد:

الف؛ اگر جمود به ظاهر کنیم که می گوید: « من غیر ولاده» نشر حرمت نمی کند، چون در اینجا ولادتی نیست.

ب؛ اما اگر دقت کنیم، سوال سائل هر چند «من غیر ولاده »است، منتها نظرش این است که زنی است که بچه ندارد، ازدواج نکرده، شوهری ندارد، یعنی نظرش همان صورت اولی و ثانیه است، کلامش ناظر به عدم فحل است. ظاهراً روایت همین دومی را می گوید هر چند کلمه من غیر ولاده دارد، اما «من غیر ولاده» کنایه از غیر فحل است، دخترانی پیدا می شوند که هنوز ازدوج نکرده اند، اما در عین حال پستان شان فوران دارد و شیر دارد، از این سوال می کند، کلمه ولادت برایش مطرح نیست، آنچه که مطرح است،اینکه ازدواج نکرده، حالا که چنین شد، آیه نمی گیرد.

در جواب شاگرد: خارج را در نظر بگیرید، در خارج آنکه محل بحث است، دخترانی است که ازدواج نکرده شیر دارند، این محل بحث است، اما دخترانی که ازدواج کرده اند و حمل هم دارند، منتها هنوز ولادت نکرده اند، چنین دخترانی داخل در این روایت نیستند، قهراً آیه «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَكُمْ» این فرد را شامل است، «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَكُمْ» ما در اینجا تمسک به اطلاق می کنیم.

بنابراین، اینجا جای تمسک به اطلاق «أَرْضَعْنَكُمْ» است، واقعاً این زن حمل دارد، شیر هم دارد و شیرش هم مستند به بچه است.

بنابراین، ما از صور خمسه، فقط یکی را استثنا کردیم، آن یکی کدام است؟ حمل دارد، ولادت ندارد، شیر هم مستند به تکون ولد است، اما آن چهار صورت را خارج کردیم، حتی پنجمی را هم که ولادت هست، شیر هست، اما نمی دانیم که مستند به تکون ولد است، بلکه احتمال می دهیم که مال تکون ولد نیست یا علم داریم مال تکون ولد نیست، حتی پنجمی که ولادت است، از مسجد بیرون کردیم، چون یقین کردیم که مستند به ولادت نیست، اما چهارمی را پذیرفتیم و اطلاقات اینجا را شامل است.

ص: ۳۱۳

و قد يقال بكفايته بادّعاء أنّ المتبادر من سؤال السائل «عن إمره درّ لبنها من غير ولاده» و جواب الإمام، هو أنّه ع بصدد نفى كفايه الدّر بلا حمل، لا بيان شرطيه الولاده.

مى خواهد بگويد حمل نداشته باشد،نه اينكه ولادت مؤثر است و فرض اين است كه در صورت چهارم حمل موجود است.

و على هذا لا يصل الأمر – بعد شمول الإطلاقات لهذه لاصوره، و قصور دليل المخصّص- مخصّص همان دو روايت است، آن دو روايت قاصر شد كه ولادت شرط باشد، چون گفتيم آن دو روايت شرطيت حمل را ثابت مى كند نه شرطيت ولادت را،- عن اشتراط الولاده، و كون القدر المتيقن منه نفى الدّر المحض (بدون وطء و نزديكى شير از پستانش بيايد) – إلى قوله تعالى: « وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ»، ديگر شما نمى توانيد تمسك كنيد به « وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ». چرا؟ چون «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِى أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَهِ» شامل اين قسمت شد، بعد از آنكه اطلاقات اينجا را گرفت، ديگر جاى «» نيست- فيكون القول بنشر الحرمه فى هذه الصوره أحوط، بل أقوى، كما لا يخفى.

پس ما درّ را پنج صورت كرديم، صورت چهارم از نظر ما مشمول اطلاقات است، و دليل مخصص (دو روايت) هم ولادت را شرط نمى كند، حمل را شرط مى كند و كنايه از حمل است، قهراً نوبت به « وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ» نمى رسد.

فإن قلت: كيف يمكن أن يقال بكفايه لبن الحامل، إن علم استناد اللبن إلى تكوّن الجنين، مع أنّه ورد فى صحيحه ابن سنان ما يظهر منه خلافه.

صحيحه عبد الله بن سنان

ص: ۳۱۴

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ لَبَنِ الْفَحْلِ قَالَ هُوَ مَا أَرْضَعَتِ امْرَأَتُکَ مِنْ لَبَنِکَ وَ لَبَنِ وَلَدِکَ وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَی فَهُوَ حَرَامٌ » (۱) .

معلوم می شود که ولادت شرط است، چون می گوید: « مَا أَرْضَعَتِ امْرَأَتُکَ مِنْ لَبَنِکَ وَ لَبَنِ وَلَدِکَ وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَی فَهُوَ حَرَامٌ » البته ظاهر این روایت نشان می دهد که حق با طرف است، چون ظاهرش می گوید که ولادت شرط است، می گوید بچه ای که دارد با شیر بچه اش بچه کسی دیگر را شیر دهد، این درست است، اما اگر دقت کنید، یعنی دقت بیشتر، شرط می کند وحدت حمل را، این در مقام این است که باید فحل واحد باشد و با فحل واحد بیاید و این بچه را شیر بدهد و الا اگر این زن مقداری با شیر یک شوهری شیر بدهد و بعداً طلاق بگیرد و برود با مرد دیگر ازدواج کند و با شیر فحل دیگر عدد را تکمیل کنید، این کافی نیست، ظاهر روایت این است که وحدت فحل شرط است، نه ولادت را.

با دقت به حدیث، این مطلب فهمیده می شود.طرف می گوید ولاد شرط است فإنّ لازم قوله: «لبن ولدک» شرطیه تولّد الولد، و عدم کفایه کونه حملاً.

قلت: الظاهر أنّ الروایه سیقت لبیان وحده الفحل، لا لبیان دخاله ولاده الولد، و سیأتی إن شاء الله تعالی بعض ما یدلّ علی شرطیه وحده الفحل.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۹، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶، ح۴، ط آل البیت.

بنابراین، سه روایت داشتیم که مانع بود، دو روایت را در جلسه گذشته و امروز خواندیم، یک روایت را هم امروز خواندیم، اما آن دو روایت که در جلسه گذشته و امروز خواندیم، چگونه توجیه کردیم؟

گفتیم ولادت شرط نیست، بلکه « حمل» شرط است، در مقام بیان حمل است، مثل دختر های نباشد که هنوز ازدواج نکرده شیر از پستانش می ریزد، آن مربوط به حمل است نه به ولادت، این حدیث هم مربوط است به وحده الحمل، بنابراین، در صورت چهارم احتیاط این است که بگوییم نشر حرمت می کند، زنی است حامل است و شیر هم دارد، شیر هم مستند به این ولد است، حتما باید بگوییم نشر حرمت می کند.

بنابراین، اطلاقات شامل است «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَكُمْ».

تکرار: در آن دو روایت قبلی گفتیم میزان ولادت نیست، بلکه میزان حمل است، این روایت هم می گوید ولادت میزان نیست بلکه آنکه میزان است وحدت حمل است، پس اولی فحل، سومی وحدت فحل، دو روایت قبلی ناظر به حمل است نه ولادت، این روایت هم ناظر به وحدت فحل است نه ناظر به ولادت، بنابراین، صورت چهارم مشکلی نیست.

ثمّ إنّ المنساق من تعبیر المحقّق یکون اللبن عن وطء صحیح، عدم کفایه سبق ماء الرجل إلی داخل فرج المرأه من دون دخول، کما ربا یتّفق، و لکن الّذی یظهر من الروایات کفایه کون اللبن لبن الولاده و إن لم یکن هناك دخول، بشرط استناد الولاده إلی فحل شرعیّ، و لعلّ صحیحه ابن سنان المتقدمه تعمّ المورد حیث قال: «مَا أَرْضَعَتِ امْرَأَتُكَ مِنْ لَبَنِكَ وَ لَبَنِ وَلَدِكَ وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَى فَهُوَ حَرَامٌ ».

از جمله « ثمّ إنّ المنساق من تعبير المحقّق» بر گشتیم به اول درس، در اول درس محقق فرمود: «و المراد من النکاح هو الوطء لا العقد و ما عبّر به هو ما استحصله من الروایات، الوارد فیها إنّما هو اشتراط کون اللبن، لبن الولاده، أو ما یقاربه.

ایشان (محقق) نکاح را به معنای وطء گرفت، ولی ما می گوییم میزان نکاح نیست، میزان یا ولادت است یا کون اللبن مستنداً إلی الحمل، وطء میزان نیست ولذا اگر وطئی هم در کار نباشد اما بدانیم که این شیر مال این حمل است، قبل الولاده أو بعد الولاده کافی است، مثل اینکه فرض کنیم منی سبق إلی فرج المرأه و بچه متولد شد، در واقع « ثمّ إنّ المنساق من تعبیر المحقّق» بر می گر گردد به اول درس که چرا عبارت محقق را نقل کردیم و بعداً عبارت دیگر را.

ثمّ إنّ المنساق من تعبیر المحقّق یکون اللبن عن وطء صحیح، عدم کفایه سبق ماء الرجل إلی داخل فرج المرأه من دون دخول، کما ربما یتّفق، و لکن الّذی یظهر من الروایات کفایه کون اللبن لبن الولاده و إن لم یکن هناک دخول، بشرط استناد الولاده إلی فحل شرعیّ، و لعلّ صحیحه ابن سنان المتقدمه تعمّ المورد- أعنی: سبق ماء الرجل إلی داخل فرج المرأه من دون دخول - حیث قال: «مَا أَرْضَعَتِ امْرَأَتُکَ مِنْ لَبَنِکَ وَ لَبَنِ وَلَدِکَ وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَی فَهُوَ حَرَامٌ »

و هنا یعلم أنّ التعبیر بالنکاح أو الوطء من باب الغلبه و إلا فالتعبیر الدقیق ما ذکرناه فی صدر البحث.

صدر بحث این بود:

أقول: هکذا عنونه المحقق (ره) فی الشرائع، و المراد من النکاح هو الوطء لا العقد و ما عبّر به هو ما استحصله من الروایات، الوارد فیها إنّما هو اشتراط کون اللبن، لبن الولاده، أو ما یقاربه. وطء و نزدیکی لازم نیست، همین مقدار که لبن، لبن ولادت باشد کافی است که نشر حرمت کند.

حکم اللبن عن الوطء بالشبهه ۹۴/۱۰/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم اللبن عن الوطء بالشبهه

بحث ما در باره وطء به شبهه است، بعد از آنکه ثابت کردیم باید شیر، شیر ولد باشد، البته ولادت غالب است حتی گفتیم اگر ولادت

هم نباشد، اما حمل به گونه ای باشد که شیر مستند به حمل باشد، باز هم کافی است، یا باید ولادت باشد یا لا اقل مستند به ولد باشد ولو اینکه هنوز ولد در رحم است.

بحث در این است که این زن دارای شیر است، اما متاسفانه شیرش مربوط به غیر شوهر است،اما زنا نیست،بلکه وطء به شبهه است، مثلاًـ زنی با مردی که خیال می کرد شوهرش است نزدیکی کرد، شوهر هم به خیال اینکه این زن، زنش است نزدیک کرد، یا اینکه شبهه از طرف زن است، یعنی زن خیال می کند که این مرد، شوهرش است فلذا با او نزدیکی می کند و از این وطء و نزدیکی دارای حمل شد، بعداً معلوم شد که شوهرش نبوده، بلکه یک مرد اجنبی بوده که با او نزدیکی نموده است، یا در حال حمل بچه کسی را شیر می دهد یا در بعد از ولادت، آیا این نشر حرمت می کند یا نه؟

دیدگاه فقها

آقایان می دانند که ابن ادریس یک فقیه حر و آزاد فکر است، یعنی تابع افکار دیگران نیست، ایشان مخالف است، اما غیر از ابن ادریس، همه فقها (مشهور) می فرمایند: «لاـ فرق بین الوطء الصحیح و الوطء بالشبهه» فقط جناب ابن ادریس می گوید کافی نیست.

دلیل مشهور

ما از دو راه وارد می شویم و به عبارت دیگر دو دلیل برای این مدعا داریم:

دلیل اول

ما می بینیم که شرع مقدس، به ولد شبهه، تمام ولد حقیقی را بار کرده است، یعنی همان گونه که در ولد حقیقی محرمیت، راثت و سایر آثار است، در ولد شبهه نیز همه آن آثار هست، مثلاً ارث می برد، نفقه دارد، مهریه دارد، زن باید عده نگه دارد، تمام آثار وطء صحیح را بر وطء بالشبهه بار کرده اند، بالأخره این زن وقتی آبستن شد، باید نفقه او را بدهد، یا مهریه باید بدهد،این بچه هم از پدر و مادر ارث می برد، این یک دلیل ما که بر ولد، آثار ولد حقیقی را بار می کنند، این سبب می شود که ما اطمینان پیدا کنیم که این شیر با شیر صحیح چندان فاصله ندارد (این یک دلیل)

دلیل دوم

دلیل دوم اینکه اسلام ازدواج های اهل کتاب را به رسمیت شناخته است، فلذا زمان پیغمبر اکرم ص وقتی کنیز ها را می آوردند، مردم آنها را با نام دیگر صدا می کردند، کنیز ها یا مجوسی بودند یا مسیحی، حضرت فرمود اینها را بنام مادر و بنام پدرشان صدا بکنید. چرا؟ «فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحاً » هر قومی برای خودش نکاحی دارد، جایی که با آن نکاح های فاسد از نظر ما، و صحیح از نظر خود شان، شرع مقدس اثر صحت بار می کند، وطء به شبهه که از آن کمتر نیست، اینهم یکنوع وطء فاسدی است که از نظر خود آنها صحیح است، ولی در واقع باطل می باشد، این ادله ای است که شیخ و دیگران اقامه کرده اند.

پس از دو راه وارد شده اند که وطء به شبهه مانند وطء صحیح است، یکی از راه ولد حقیقی وارد شدند و تمام آثار ولد صحیح را بر ولد شبهه هم بار می کنند، راه دیگر اینکه این نوع وطء، کمتر از وطء اهل کتاب نیست، حتی مشرکین، مشرکین هم اولاد شان، اولاد زنا نیست، بلکه اولاد حقیقی است.

فقط یك چیز است و آن اینکه در مشرکین، مجوس، یهود و نصاری، شبهه، شبهه حکمیه است، اما در ما نحن فیه، شبهه، شبهه موضوعیه است، این آدم خیال می کرد زنش است و حال آنکه زنش نبوده، در آنجا شبهه، شبهه حکمیه است که آیا نکاح اینها، نکاح صحیح است یا نه؟

در موضوع شبهه نیست چون هردو اجنبی اند، نه زن و شوهر، منتها عقد شان را در کلیسا ثبت کرده اند. شبهه، شبهه حکمیه است و حال آنکه شبهه ما موضوعیه است نه حکمیه. خیال می کند که همسرش است و با نزدیکی می کند، بعداً معلوم می شود که بیگانه است.

ما اینجا نظریه مشهور را بیان کردیم.، حالا ببینیم که نظریه مرحوم ابن ادریس چیست؟ ایشان می فرماید: وطء بالشبهه، جانشین وطء صحیح نمی شود.

استدلال مشهور

و الظاهر ما هو المشهور، لأنّه ملحق بالوطء الصحیح، فتشمله الإطلاقات، و قد دلّ الإستقراء علی مشارکه ولد الشبهه غیره فی کثیر من الأحکام من الإرث، و لزوم النفقه، و لزوم المهر علی الموطوءه و الاعتداد.

و یمکن الاستدلال بما ورد عنهم ع نحو ما رواه أبی بصیر

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ وُهَیْبِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « یَقُولُ نَهَی رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ یُقَالَ لِلْإِمَاءِ یَا بِنْتَ کَذَا وَ کَذَا فَإِنَّ لِکُلِّ قَوْمٍ نِکَاحاً » (۱) ، الوارد فی الأنکحه الرائجه بین المجوس و غیرهم فإذا تلقّی الشارع هذه الأنکحه الفاسده فی شرعنا بالقبول فی الظاهر، و رتّب علیها أثر النکاح الصحیح واقعاً، فیلزم تلقّی الوطء عن شبهه کالوطء عن النکاح الصحیح.

و الجامع بینهما هو الشبهه، غایه الأمر أنّ الشبهه فی القسم الأول حکمیه و فی الثانی موضوعیه، و هو بمجرده لا یکون فارقاً بین الأمرین.

فإذا کان الإقدام الإنسان علی عمل باعتقاد کونه عملاً صحیحاً، مرضیّاً عند الله، فلا ریب أنّ الشارع یتلقاه صحیحاً و یترتّب علیه الأثر.

إلی هنا تمّ دلیل المشهور، تا اینجا دلیل مشهور تمام شد، مشهور از دو راه وارد شدند:

الف؛ ولد شبهه، مانند ولد حقیقی ولد است، آثار صحت بر ولد بار است و شیر هم شیر پاک است.

ص: ۳۲۰

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۱، ص:۱۹۹، من أبواب نکاح العبید و الإیماء ب۸۳ ح۲، ط آل البیت.

ب؛ کمتر از نکاح مجوسی، مسیحی و ... (که از نظر اسلام فاسد است) نیست.

ادله ی ابن ادریس

ابن ادریس سه دلیل دارد، این دلیل ها را باید از هم جدا کنیم، بعداً دانه دانه از آنها جواب بدهیم.

و بـذلک یظهر ضـعف مـا نقل عن الحلّی من التردّد، فتمسّک بأصاله الحلیّه تاره، و بمنع وجود العموم فی الأدلّه أخری، و عـدم الدلیل علی عموم المنزله – أی تنزیل المتولد عن شبهه منزله الولد الصحیح – ثالثه» (۱) .

ایشان سه دلیل دارد: « فَإِنَّ لِکُلِّ قَوْمٍ نِکَاحاً » و غیره، من غیر فرق بین کون الشبهه من الطرفین أو من طرف واحد.

۱: فیتمسّک بأصاله الحلیّه تاره، یعنی این شیری که داده، نشر حرمت نمی کند، این بچه، بچه این مادر نمی شود و این بچه می توانـد با این زن ازدواج کنـد و هکـذا می تواند با دختر او ازدواج کند یا اگر دختر باشد می تواند با پسـر این زن ازدواج کند، حلیت را این گونه معنا کنید و بگویید نشر حرمت نمی کند، یعنی این نوع رضاع نشر حرمت نمی کند.

۲: و یمنع وجود العموم فی الأدلّه أخری.

دلیل عامی نداریم که دلالت بر حرمت کند، تنها دلیلی که داریم این است که:« یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب»، معنایش این است که نسب، نسب صحیح باشد،این نسب، نسب صحیحی نیست. این بچه، بچه صحیح این مادر نیست.

۳: و عدم الدلیل علی عموم المنزله – أی تنزیل المتولد عن شبهه منزله الولد الصحیح – ثالثه.

جواب از دلیل اول ابن ادریس

جواب از دلیـل اول ایشان (که حلیت بود) این است که جناب ابن ادریس زمانی به دنیا آمـده که علم اصول تنظیم نشـده بود، حتی در شـرح لمعه هم تنظیم نشده، فلذا گاهی از اوقات شـهید اصل را با روایت معارض می شمارد، و حال آنکه الأصل دلیل حیث لا دلیل و الا عجوز علیل، با وجود دلیلی که ما اقامه کردیم، اصل شما بی ارزش است، اصل در جایی می تواند سر و کله ا ش را نشـان بدهـد که در مقابلش دلیل اجتهادی نباشـد، ولی ما دو دلیل اجتهادی اقامه کردیم و گفتیم: اولاً بر این ولـد، آثار ولد حقیقی بار است، ثانیاً انکحه فاسده را انکحه صحیح تلقی کرده،با وجود این دو دلیل، اصاله الحلیّه معنی ندارد.

ص: ۳۲۱

۱- السرائر، ابن ادریس حلی، ج۲، ص۵۵۲.

جواب از دلیل دوم ابن ادریس

جواب از دلیل دوم ابن ادریس، ما به ایشان عرض می کنیم که عمومی در اینجا نداریم، عموم عبارت است از: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ» بدون شک این زن، مادر این بچه است، بله، آثار شرع بار نیست، ولی این زن مادرش است چون شیر داده، ولذا ما در ولد الزنا یک مذهبی داریم که با بقیه فقهاء فرق می کند ، ما معتقدیم تمام آثاری که بر ولد صحیح بار است، بر ولد الزنا هم بار است، فقط یک اثر بار نیست و آن اینکه ولد الزنا ارث نمی برد، ولی بقیه آثار بار است، زیرا این بچه گناهی نکرده است، پدر و مادر گناهکار است، البته یک محرومیت هایی دارد، مثلاً نمی تواند امام جماعت بشود، مرجع تقلید نمی تواند بشود، اما بقیه آثار است،محرمیت است. چرا؟ باید فرق بگذاریم بین ولد عرفی و بین آثاری که شرع مقدس بر ولد مترتب کرده است.

جواب از دلیل سوم ابن ادریس

جواب از دلیل سوم ابن ادریس، ایشان می گفت ما دلیل بر عموم المنزله نداریم، ما در جواب عرض می کنیم که عموم التنزیل از همان ادله ای که ما اقامه کردیم روشن می شود، شرع مقدس انکحه فاسده را پذیرفته، این را هم پذیرفته است.

و بذلک یظهر ضعف ما نقل عن الحلّی من التردّد، فتمسّک بأصاله الحلیّه تاره، و بمنع وجود العموم فی الأدلّه أخری، و عدم الدلیل علی عموم المنزله – أی تنزیل المتولد عن شبهه منزله الولد الصحیح – ثالثه».

و الکلّ ضعیف، لبطلان الأصل بعد وجود الدلیل،کما تقدّم، و شمول إطلاق قوله: « یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» و عموم «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ» للموطوءه عن شبهه لکونها أمّاً رضاعیه قطعاً، و ثبوت التنزیل کما قدّمنا فی قوله: « فَإِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحاً ».

اگر شـرع مقدس بچه مجوسی را که با محرم ازواج می کند، محرم می شمارد، این را به طریق اولی باید محرم بشمارد و هردو هـم جاهـل هسـتند، غـایه مـا فی البـاب،جهـل مجوسـی و مسـیحی، جهـل حکمی است، حکم الله را نمی دانـد، جهـل این آدم موضوعی است، یعنی حکم الله را می داند، موضوع را نمی داند.

«علی ای حال» در وطء بالشـبهه اگر فتوا نـدهیم، حـد اقل با احتیاط کرد و احتیاط این است که نبایـد این بچه با خود این زن و همچنین با بچه های این زن ازدواج کند.

حکم لبن الخنثی

فرض کنیـد یک خنثایی است که لبن دارد، البته بایـد خنثایی فرض کنیم که ازدواج کرده باشـد و الا اگر ازدواج نکرده باشد، آن درّ اللبن است، درّ اللبن، نشـر حرمت نمی کند، یا خنثایی است که با او وطء بالشـبهه صورت گرفته و الآن هم پستانش شیر دارد و بـا ایـن شـیر بچـه ای را شـیر می دهـد، آیـا نشـر حرمت می کنـد یـا نه؟ اینجـا نشـر حرمت نمی کنـد، چرا؟ للشـک فی الموضوع، یعنی نمی دانیم که «خنثی» زن است یـا مرد، خنثـای مشـکل است و هنوز مرأه بودنش معلوم نیست، احتمال می رود کـه مرد باشـد نـه زن. فلـذا چـون زن بـودن و انـوثیتش محرز نیست، شـک در موضـوع است، موضـوع عبـارت است از:« أمره ارضعت» یعنی زن باید شیر بدهد و ما نمی دانیم که این خنثی زن است یا مرد؟ فلذا نشر حرمت نمی کند.

هل لبن الخنثی المشکله الموطوءه بالشبهه ناشر للحرمه أو لا؟

الظاهر عدم نشره للحرمه، للشک فی کونها امرأه أم لا؟

اللّهم إذا بان (روشن بشود) بالحمل کونها غیر مشـکله، و إلّا فوجور (جریان داشـتن شیر) اللبن الموجوده فی ثدیها بعد الوطء لا یکون دلیلاً علی کونها أنثی.

ص: ۳۲۳

پس باید جایی را فرض کنیم که خنثی بعد از وطء شیر پیدا کرده و هنوز حمل معلوم نیست و الا اگر حمل روشن باشد، معلوم می شود که زن است نه مرد.

و یؤیّد ما ذکرنا روایه زیاد بن سوقه التالیه:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَی السَّابَاطِیِّ عَنْ جَمِیلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ زِیَادِ بْنِ سُوقَهَ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع هَلْ لِلرَّضَاعِ حَدٌّ یُؤْخَذُ بِهِ فَقَالَ لَا یُحَرِّمُ الرَّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ یَوْمٍ وَ لَیْلَهٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَهَ رَضْعَهً مُتَوَالِیَاتٍ مِنَ امْرَأَهٍ وَاحِدَهٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ لَمْ یَفْصِلْ بَیْنَهَا رَضْعَهُ امْرَأَهٍ غَیْرِهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَهً أَرْضَعَتْ غُلَاماً أَوْ جَارِیَهً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَهٌ أُخْرَی مِنْ فَحْلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ یَحْرُمْ نِکَاحُهُمَا» (۱) .

شاهد در این روایت، کلمه «امْرَأَهٍ » و خنثی امرأه بودنش روشن نیست.

حکم لبن الفجور

فرض کنید زنی عمداً با مردی زنا کرده، چه مرد متوجه باشد یا نه؟ زن متوجه است و این دارای حمل است و شیر دارد، یا بچه زاییده است،آیا نشر حرمت می کند یا نه؟

آقایان می فرمایند: لبن الفاجره نشر حرمت نمی کند، این بزرگواران برای خود شان سه دلیل دارند:

۱؛ اجماع

دلیل اول شان اجماع است، جواهر می گوید الإجماع بقسمیه، یعنی اجماع منقول داریم و هم اجماع محصّل.

۲؛ روایت دعائم الإسلام

دلیل دوم هم روایت دعائم الاسلام است، نویسنده دعائم الإسلام اسماعیلی مذهب است — البته در ظاهر اسماعیلی مذهب است،اما در باطن امامی است، البته همه می گویند این آدم اسماعیلی مذهب است، اما کتابی دارد که در آن تمام ملل اسلامی را نقل کرده، امامیه را اصلاً نقل نکرده، معلوم می شود که این آدم باطناً امامی بوده، منتها در تشکیلات فاطمی ها بوده، امامی بودن خودش را کتمان می کرده است- کتابش دعائم الإسلام است و غالب روایاتش از امام صادق ع است:

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص:۳۷۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲ ح۱، ط آل البیت.

ما فی دعائم الإسلام عن الصادق ع أَنَّهُ قَالَ: « لَبَنُ الْحَرَامِ لَا يُحَرِّمُ الْحَلَالَ وَ مِثْلُ ذَلِكَ امْرَأَةٌ أَرْضَعَتْ بِلَبَنِ زَوْجِهَا رَجُلًا ثُمَّ أَرْضَعَتْ بِلَبَنِ فُجُورٍ قَالَ مَنْ أَرْضَعَ مِنْ لَبَنِ فُجُورٍ صَبِيَّةً لَمْ يَحْرُمْ نِكَاحُهَا لِأَنَّ لَبَنَ الْحَرَامِ لَا يُحَرِّمُ الْحَلَال» (۱) . این شیر، شیر حرام است و شیر حرام، حلال را حرام نمی کند.

۳؛ روایت برید عجلی

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص- يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَسِّرْ لِي ذَلِكَ فَقَالَ كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَى مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَذَلِكَ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلَيْنِ كَانَا لَهَا وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَإِنَّ ذَلِكَ رَضَاعٌ لَيْسَ بِالرَّضَاعِ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ «۳» نَاحِيَةِ الصِّهْرِ رَضَاعٌ وَ لَا يُحَرِّمُ شَيْئاً وَ لَيْسَ هُوَ سَبَبَ رَضَاعٍ مِنْ نَاحِيَةِ لَبَنِ الْفُحُولَةِ فَيُحَرِّمَ» (۲) .

آیا لبن و شیر زن فاجره نشر حرمت می کند ۹۴/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا لبن و شیر زن فاجره نشر حرمت می کند؟

چند فرع دیگر باقی مانده، فرعی که در این جلسه می خوانیم راجع به فجور است، یعنی در باره زنی است که با مرد اجنبی زنا کرده و بچه دار شده و الآن هم شیر دارد و با این شیر خودش بچه کسی را شیر می دهد، آیا نشر حرمت می کند یا نه، یعنی این زن نسبت به این بچه مادر رضاعی شمرده می شود یا نه؟

ص: ۳۲۵

۱- دعائم الإسلام، قاضی نعمان مغربی، ج۲، ص۲۴۳، ح۹۱۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص:۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶ ح۱، ط آل البیت.

دیدگاه علامه در کتاب تذکره

مرحوم علامه در کتاب تذکره اصرار دارد که این نشر حرمت نمی کند و بر این مدعای خود چند دلیل هم اقامه می کند:

۱؛ اجماع

دلیل اول ایشان اجماع است و می گوید اجماع داریم که لبن فجور نشر حرمت نمی کند.

۲؛روایت دعائم الإسلام

در این روایت آمده که « لا یحرمّ الحرام، الحلال» لبن فجور که حرام است، حلال را حرام نمی کند و چون شیر این زن فاجره، شیر حرام است فلذا حلال را حرام نمی کند، بنابراین، بچه بیگانه ای که از این زن شیر خورده، نسبت به این زن و فرزندان این زن محرم نمی شود و بچه می تواند با این زن یا با فرزندانش ازدواج کند.

این دو دلیل چندان دلیل صحیحی نیست، چرا؟ اولاً اجماعش برای ما ثابت نیست، ثانیاً این نوع اجماعها کشف از وجود دلیل نمی کند، بلکه معلوم می شود استناد آنها به روایاتی است که الآن می خوانیم و به بیان دیگر، اجماع آنها، اجماع مدرکی است و مدرک شان نیز همین روایاتی است که الآن می خوانیم.

روایت دعائم الإسلام هم سند ندارد فلذا قابل اعتماد نیست، فقط دو روایت دیگر باقی مانده که علامه در کتاب تذکره به آ ن دو استدلال می کند.

۳؛روایت برید عجلی

دلیل سوم سوم ایشان روایت برید عجلی است، روایت این است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ بُرَیْدٍ الْعِجْلِیِّ فِی حَدِیثٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص- یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا یَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَسِّرْ لِی ذَلِکَ فَقَالَ کُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَی مِنْ جَارِیَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَذَلِکَ الَّذِی قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ کُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلَیْنِ کَانَا لَهَا وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ مِنْ جَارِیَةٍ أَوْ غُلَامٍ فَإِنَّ ذَلِکَ رَضَاعٌ لَیْسَ بِالرَّضَاعِ الَّذِی قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا یَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ نَاحِیَهِ الصِّهْرِ رَضَاعٌ وَ لَا یُحَرِّمُ شَیْئاً وَ لَیْسَ هُوَ سَبَبَ رَضَاعٍ مِنْ نَاحِیَهِ لَبَنِ الْفُحُولَهِ فَیُحَرِّمَ» (۱) .

ص: ۳۲۶

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶، ح۱، ط آل البیت.

محل استدلال در این روایت،کلمه « فَحْلِهَا » است، أی « اکُلّ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَهٍ أَخْرَی مِنْ جَارِیَهٍ أَوْ غُلَامٍ» یعنی بایـد نکاحش نکاح صـحیح باشد و فرض این است که این زن از راه زنا بچه دار شده و خودش زانیه است، کلمه «فَحْلِهَا» را دیـده، و آن را حمـل می کنـد بر داشـتن زوج، یعنی نکاح صـحیح و فرض این است که نکاح این زن صـحیح نیست، محل استدلال فقط کلمه «فَحْلِهَا» است.

«أریـد من النسب، جهه الرجـال، و من الصـهره الأمهـات ممّـا کـان فیه اتحـاد الأمّ دون الفحل فلیس من جهه النسب بل من جهه الصهر» مادر شان یکی است نه پدر شان، یعنی پدر شان دوتاست، این دوتا با هم محرم نمی شوند. یعنی دو بچه ای که این زن آنها را با دو فحل شیر داده، با همدیگر محرم نمی شوند.

«علی ای حال» استدلال علامه با صدر حدیث است که می فرماید: کُلُّ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَهٍ أُخْرَی مِنْ جَارِیَهٍ أَوْ غُلَامٍ. یعنی شیر باید شیر شوهر باشد نه شیر فجور، و فرض این است که این شیر، شیر فجور است.

۴؛روایت عبد الله بن سنان

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ لَبَنِ الْفَحْلِ قَالَ هُوَ مَا أَرْضَعَتِ امْرَأَتُکَ مِنْ لَبَنِکَ وَ لَبَنِ وَلَدِکَ وَلَدَ امْرَأَهٍ أُخْرَی فَهُوَ حَرَامٌ» (۱) .

با این حدیث استدلال کرده که شیر فجور نشر حرمت نمی کند و محل شاهد در این حدیث، کلمه «أَرْضَعَتِ امْرَأَتُکَ» فرض این است که زن فاجره، زن این آدم نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۹، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶، ح۴، ط آل البیت.

فإنّ الفحل الوارد فی الروایه کنایه عن الوطء الصحیح فیخرج الموطوءه عن زنا.

و الکلّ کما تری،فإنّ الإجماع غیر ثابت، وعلی فرض ثبوته یمکن أن یکون المستند ما ذکرناه من الروایات.

و ما تفرّد به الدعائم لا یصحّ الاعتماد علیه.

و أمّا الروایتان فمن المحتمل جدّاً أن یکون ذکر الفحل الردّ، ما این دو روایت ما توجیه می کنیم و می گوییم در روایت اول کلمه « فَحْلِهَا » آمده و در روایت دوم هم کلمه « امْرَأَتُکَ » است، ما این را توجیه می کنیم و می گوییم اینکه می گوید: «کُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا» در مقام بیان نیست که شیر مال شوهر باشد، بلکه در مقام بیان این است که درّ کافی نیست، بلکه ولادت شرط است، یعنی در این روایت دو احتمال است، یک احتمال همان برداشت علامه است، احتمال دوم این است که باید شیر، شیر ولادت است، «فحل» در اینجا کنایه از ولادت است، «خرج » شیر آن دختری که ازدواج نکرده اما پستانش مرتب شیر می دهد، این احتمال هم در این حدیث می رود، یعنی همان گونه که احتمال علامه صحیح است که می گوید فحل و ازدواج مطرح است، این احتمال هم وجود دارد که مراد ولادت باشد و درّ محض کافی نیست.

و أمّا الروایتان، فمن المحتمل جدّاً أن یکون ذکر الفحل (فی الروایه الأولی) الردّ عدم کفایه الدرّ المحض، و یقرّب ذلک أنّ فقهاء العامّه اتفقوا علی کفایه الدرّ بمطلق اللبن کما نقلناه من الخلاف فهی بصدد د ردّ ما اشتهر بینهم من کفایه الارتضاع و إن لم یکن هناک ولاده و لا حمل، بل ولا وطء.

بنابراین،کلمه فحل دو احتمال دارد،عمده این است که باید محیط روایت را ببینیم آیا روایتی که در آ ن محیط وارد شده، آیا در آن محیط مسأله لبن الفجور مطرح بوده یا مسأله درّ اللبن مطرح بوده است؟ بیشتر دومی مطرح بوده، فلذا حضرت می خواهد با کلمه ی فحل بفرماید که درّ اللبن کافی نیست، خیلی بعید است که مسلمانی، بچه ای خود را به زن فاجره تحویل بدهد که او این بچه را شیر بدهد، فرد نادر است، بعید است که کلمه فحل، اخراج الفجور باشد، ظاهراً اخراج درّ اللبن است،چون اهل سنت فتوا داده اند که همه اش کافی است، این راجع به روایت اول بود.

در روایت دوم، کلمه «امرأتك» آمده بود، ما در کلمه «امرأتك» سه احتمال می دهیم ، از این سه احتمال شما مختارید که کدام را ا نتخاب کنید.

۱: احتمال اول اینکه کلمه «إمرأتك» می خواهد بگوید فحل شان و احد باشد، یعنی دوتا فحل نباشد.

۲: احتمال دوم این است که شیر زن محرّم است نه شیر مرد، چون گاهی بعضی از مرد ها هم دارای چنین ویژگی هستند،یعنی پستان شان شیر دارد هر چند خیلی نادر است.

۳: احتمال سوم این است که مالك را می خواهد رد کند، چون مالك فتوا داده که اگر دو بچه از یک گوسفند شیر بخورند، این دو بچه برای همدیگر حرام است و کلمه «امرأتك» می خواهد این را بگوید.

پس در کلمه «إمرأتك» چهار احتمال پیدا شد، علامه فقط یک احتمال را در نظر گرفته و فرمود فاجره نباشد، ما سه احتمال دیگر را هم اضافه کردیم:

اولاً؛ می خواهد اتحاد فحل را بگوید.

ثانیاً؛ می خواهد شیر مرد را بیرون کند.

ثالثاً؛ می خواهد نظر مالك را بگوید که اگر دو بچه از یک حیوان شیر بخورد، این دوتا بچه به همدیگر حرام می شوند، حضرت می فرماید: «إمرأتك»، نه دو بچه ای که از یک حیوان شیر می خورند.

رابعاً؛ فاجره نباشد.

کما أنّ لفظ «إمرأتك» فی صحیح ابن سنان یمکن أن یکون مشیراً إلی وحده الفحل، و أنّه یجب أن یکون اللبن مستنداً إلی شخص واحد لا شخصین، أو مشیراً إلی عدم کفایه ارتضاع لبن الرجل و إن کان نادراً، أو لعلّه لردّ ما ربما ینقل عن مالك من أنّه لو ارتضع الصغیران من لبن البهیمه تعلّق به التحریم، بحجّه أنّهما شربا من لبن واحد فصارا أخوین کما لو شربا من لبن امرأه.

ص: ۳۲۹

بنابراین، ما نظریه علامه را رد کردیم و گفتیم اجماعی در کار نیست، روایت دعائم الإسلام هم معتبر نیست، کلمه فحل هم در مقابل درّ اللبن است، کلمه «إمرأتك» هم دارای سه احتمال است. تا اینجا ادله علامه رد شد، از اینجا به بعد زمینه سازی برای حرمت می کنیم و می گوییم این زن درست است که فاجر است، شیر هم دارد، اگر این بچه حلال را یکماه تمام شیر بدهد، به گونه ای که استخوان این بچه از این شیر محکم و گوشت از آن روییده بشود، چرا حرام نشود، چرا نشر حرمت نکند؟ این بچه ای اوست، بچه لغوی اوست فلذا ما نمی توانیم بگوییم ادله اینجا را شامل نیست، جنبه عرفی را نگاه کنید، حتی آقایان می گویند ولد الزنا در حقیقت بچه این پدر و مادر است، فلذا پدر و مادر نمی توانند با این بچه ای که از زنا به وجود آورده اند، خودشان ازدواج کنند یا بچه های شان ازدوج کنند. فقط شافعی گفته که انسان می تواند بنت زنا را بگیرد، یعنی خود زانی دختری را که از زنا به وجود آورده،می تواند با آن دختر ازدواج کند،اما بقیه فقها بر خلاف شافعی هستند و می گویند این هم بچه اش است، منتها ارث نمی برد، فهنا فرق بین الولد التکوینی و بین الولد التشریعی، ولد زنا، ولد تکوینی است، ولد تشریعی نیست.

بنابراین، این زن هر چند شیرش شیر فجور ا ست، بچه اش مال خودش است، اگر بچه دیگری را شیر بدهد، خلاف احتیاط است که بگوییم نشر حرمت نمی کند و اگر فتوا هم ندهیم، لا اقل باید احتیاط کنیم.

عدم اشتراط بقاء المرضعه فی حبال الرجل

«حبال » جمع حبل است،حبل هم به معنای طناب و ریسمان است، انسان وقتی با زنی ازدواج می کند، کأنّه با طناب آن را بخودش می بندد.

ص: ۳۳۰

تا وقتی انسان ازدواج نکرده،هم زن آزاد است و هم مرد، اما وقتی ازدواج کردند، کأنّه نکاح حبل و ریسمانی است که زن و مرد را با هم پیوند می دهد، زنی است و ازدواج صحیح هم کرده، بچه هم دارد و بچه دیگری را شیر می دهد، شوهر طلاقش داد یا شوهرش مرده،با همان شیر، بچه دیگری را شیر داد، اشکالی ندارد، یعنی نشر حرمت می کند و لازم نیست که بالا سرش حتماً همیشه زوج زنده باشد، همین مقدار که شیر مال ولادت صحیح باشد کفایت می کند.

یا مطلق الولاده، اما اینکه شوهر هم بالا سرش باشد،این جهتش شرط نیست. این چند جور متصور است، مرد زنش را طلاق داده و بچه هنوز متولد نشده، اما شیر در پستان این زن است و این شیر مستند به این بچه است، صورت دوم، زن را طلاق داده بعد از طلاق زن زایید و با آن شیر بچه دیگری را شیر می دهد، صورت سوم، زن حامل است، شوهرش فوت کرده.

لا ـ یشترط بقاء المرأه فی حبال الرجل، بل الموضوع کون اللبن لفحل واحد، سواء کان باقیاً عند الإرضاع أو لا؟ و علی ذلک تترتّب صور:

۱: أن یطلقها الرّجل و هی حامل منه،ثمّ وضعت و أرضعت.

۲: الصوره السابقه، لکنّها أرضعت حاملاً، علی القول بکفایته.

۳: أن یطلّقها و هی مرضعه.

۴: أن یموت عنها، فترضع بعد موته.

حکم تزوّج المرضعه رجلاً آخر

زنی است که شوهرش مرده،یا او را طلاق داده،الآن شیر دارد و با یک مرد دیگری ازدواج کرد، دخول نکرده (چه بهتر)، دخول کرده و هنوز بچه منعقد نشده، نشر حرمت می کند، لازم نیست که همان زوج اول حتماً بالا سرش باشد، بلکه با زوج دوم ازدواج کرده اما هنوز دخول صورت نگرفته یا دخول صورت گرفته، ولی هنوز بچه منعقد نشده است، یا بچه هم منعقد شده،منتها می داند که این شیر مال شوهر قبلی است نه مال شوهر فعلی. در همه اینها نشر حرمت می کند.

ص: ۳۳۱

بعد ما علم أنّ المدار فی نشر الحرمه استناد اللبن إلی الزوج، فلو خرجت عن حباله و تزوّجت رجلاً آخر، فإنّ لبنها ناشر للحرمه،و زوجها الأول صاحب اللبن، سواء لم یدخل بها الثانی أو دخل و لم تحمل منه، أو حملت و کان اللبن بحاله، لم تحدث فیه زیاده أصلاً، أو زاد و کان قلیلاً لا یضرّ استناد اللبن إلی الزوج الأول.

بله! اگر لبن بعد از دخول دو برابر شد، معلوم می شود که در اینجا ولد مؤثر است.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

بحث ما در شروط رضاع است که از جمله شرائط آن «کمیه الرضاع» می باشد، یعنی چه مقدار باید این بچه از این مادر شیر بخورد تا رضاع و حرمت محقق بشود ؟

مسأله رضاع اختصاص به اسلام ندارد

مسأله رضاع یک مسأله ای نیست که فقط در اسلام باشد، قبل از اسلام در میان عرب جاهلی مسأله أمومت رضاعی مطرح بوده، اسلام مبتکر این مسأله نیست بلکه در جامعه های قبلی حتی در عرب جاهلی هم مسأله رضاع مطرح بوده، قرآن که می فرماید: «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ»، ام رضاعی بودن را مسلم می گیرد، ولی می گوید آن حرام است، موضوع را ایجاد نمی کند، بلکه حکم موضوع مفروض الوجود را بیان می کند، اگر ما به این مسأله توجه کنیم که رضاع یک امر عرفی است، بنابراین، خواهید دید بسیاری از این اقوالی که در کمیت است، اصلاً جنبه عرفی ندارد، اول ا قوال اهل سنت را از دو کتاب نقل می کنیم، کتاب خلاف شیخ اعلی الله مقامه، دیگری هم از کتاب ابن رشد که بدایه المجتهد باشد.

ملاقات با علامه امینی

ص: ۳۳۲

من در سال:« ۱۳۳۰» شمسی در نجف بودم وخدمت مرحوم آیت الله علامه امینی رسیدم، خب! ما با همدیگر همشهری بودیم، پدران و اجداد مان با هم مربوط بودند، خدت ایشان عرض کردم: آقا! یک کتابی برای من معرفی کن که اقوال فقهای اهل سنت را بگوید و مختصر باشد، چون در آن زمان کتاب خلاف شیخ طوسی در قم چاپ نشده بود، بعداً مرحوم آیت الله بروجردی چاپ کرد، ایشان کتاب « بدایه المجتهد» را که مال ابن رشد است معرفی کردند، کتاب مختصری است، اقوال اهل سنت را دارد ولذا من این کتاب را در نجف در آن سال تهیه کردم و الآن هم این کتاب در ایران چاپ شده، اقوال امامیه را هم در پاورقی آورده اند.

بنابراین،ما باید به مسأله ی «اُمّ رضاعی و اخت رضاعی» از دید عرف نگاه کنیم، اگر اسلام مبتکر بود، یک مسأله تعبدی می شد، ولی اسلام مبتکر این مسأله نیست، بلکه یک مسأله عرفی است و مردم می گویند این زن، مادر اینن بچه است، یا می گویند خواهر رضاعی اش است، عرفاً این را می گویند، بنابراین، بسیاری از این اقوال بی پایه است.

اقوال فقهای اهل سنت

اهل سنت در این مسأله سه تا قول دارند:

۱؛ قول اول (که قول عبد الله بن عمر، مالک و اوزاعی می باشد) یک رضاع است، یعنی یک رضاع کافی در نشر حرمت است، پس عبد الله بن عمر، مالک و اوزعی قائلند که یک رضاع هم کفایت می کند- قبر اوزاعی در لبنان است و ا لآن هم ازواعی مقلد دارد- ایشان (اوزاعی) می گوید حتی یکبار شیر کافی بخورد،این زن نسبت به این بچه می شود:« اُمّ» و دخترش می شود خواهر.

ص: ۳۳۳

آیا این مسأله عرفی است؟ نه خیر! اصلاً و ابداً عرفیت ندارد.

و عجیب هم این است که آنها (این چند نفر) این را از امام علی ع نقل می کنند و می گویند عن علی ع، و حال آ نکه محال است که آن حضرت یک چنین مطلبی را بفرماید، یعنی با یکبار شیر خوردن مادر رضاعی بودن تحقق پیدا نمی کند.

۲: قول دوم می گوید سه بار مکیدن و شیر خوردن برای نشر حرمت کفایت می کند، این قول را اهل ظاهر، زید بن ثابت و أبوثور گفته اند- البته زید بن ثابت از صحابه است و می گویند خلفا که قرآن را نوشتند به وسیله زید بن ثابت بوده، اما دو نفر دیگر از تابعین است، اینها گفته اند سه مرتبه کافی است، یعنی سه مرتبه اگر بچه ای از زنی شیر بخورد، رضاع محقق می شود.

این قول، مثل قول اول، هیچ گونه عرفیت ندارد.

۳: قول سوم را از عائشه نقل می کنند که او (عائشه) می گوید اگر پنج بار شیر بخورد کافی است، شافعی، عبد الله بن زبیر و عائشه و سعید بن جبیر اقوال شان همین است.

ولی هیچکدام از این سه قول عرفیت ندارند، یعنی واقعاً با پنج بار شیر خوردن، أمومت و مادر بود و خواهر بودن تحقق پیدا نمی کند تا بگوییم: این زن می شود مادر این بچه و دخترش هم می شود خواهر این بچه، این عرفیت ندارد و لذا اقوال اهل سنت در اینجا شاذ است، حالا چه سیاستی در کار بوده که این اقوال پیدا بشود؟ الآن مجال گفتن و بیان آن نیست.

بنابراین، اقوال اهل سنت منحصر می شود به یکبار،سه بار و پنج بار شیر خوردن.

ص: ۳۳۴

اقوال فقهای شیعه

الف؛ قول اول می گوید ده رضـعه کافی است، جناب شـیخ مفید این را گفته، سلار دیلمی هم این را گفته، ابن برّاج نیز همین را گفته، ابوالصـلاح و ابن حمزه نیز همین را گفته انـد. البته همه اینها بزرگواران در حقیقت مقلـد مفیـد شده ا ند. البته روایات در این زمنیه داریم، یعنی روایاتی که ده رضعه را کافی در تحقق رضاع می دانند هم داریم.

ب؛ قول دوم، قول مشـهور می باشد، قول مشـهور این است که پانزده بار شـیر بخورد، و سـیر هم بشود و بین این رضـعات چیز دیگری هم نخورد، یعنی نه غـذا بخورد و نه چیز دیگر و نه شـیر زن دیگری، البته گاهی یک آب مختصـری دادن مهم نیست، آن ضروری بچه است، شیخ در مبسوط همین قول را می گوید و ابن ادریس نیز همین را می گوید.

ج؛ قول سوم، مال مرحوم شیخ صدوق است که می گوید ما نوکر عدد نیستیم، ده یا پانزده بار برای ما مطرح نیست، بلکه نوکر اثر هسـتیم، و آن اینکـه:« أنبـت اللحم و شـدّ العظم»، یعنی به انـدازه ی شـیر بخـورد که اسـتخوانش از این شـیر محکم بشـود و گوشت هم بروید،البته این قول سوم هم روایات دارد.

ما باید یکی از این سه قول را انتخاب کنیم، ولی اگر انتخاب کنیم باید روایاتی که مضاد اینهاست را معنی کنیم.

و من هنـا یظهر بطلاـن مـا نقل عن اللیث من نشـر الحرمه بمثل ما یفطر به الصائم- یعنی به مقـداری که روزه صائم را باطل می کنـد،اگر این بچه از این زن شـیر بخورد کـافی است، ولی این حرف خیلی مضـحک است،البته لیث ازفقهـای معاصـر با مالک است، گروهی لیثی هسـتند و گروهی مـالکی.- و مـا نقلناه عن أبی حنیفه و أصـحابه و مالك و الأوزاعی و الثوری من التحریم بمطلق الرضاع و إن قلّ.

ص: ۳۳۵

و من الغریب ذهاب صاحب الدعائم – صااحب دعائم الإسلام، اسماعیلی مذهب است ظاهراً، امام مذهب است باطناً – إلی هذا القول مستنداً إلی روایه رواها عن علیّ ع قال: وَ عَنْ عَلِیٍّ ع أَنَّهُ قَالَ: « یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ قَلِیلُهُ وَ کَثِیرُهُ وَ الْمَصَّهُ الْوَاحِدَهُ تُحَرِّم» (۱) .

«الْمَصَّهُ» به معنای مکیدن، «وَ الْمَصَّهُ الْوَاحِدَهُ» یعنی یکبار مکیدن.

ثمّ أضاف قائلًا: و هذا قول بیّن صوابه لمن تدبّره و وفّق لفهمه، لأنّ الله عزّ و جلّ قال: «وَأُمَّهَاتُکُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ وَأَخَوَاتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَهِ». فالرضاع یقع علی القلیل و الکثیر – ولی این آیه مبارکه بر خلاف نظر شماست، چون شما می گویید اقلش کافی است، ولی این آیه مبارکه می گوید باید ام و مادر باشد، یعنی مادر رضاعی، باید امومت و مادر بودن از نظر عرفی صدق بکند– لکنّه غفل عن أنّه و إن صدق الرّضاع بالقلیل، لکنّه لا یصدق عنوان الأمّ الّذی هو الموضوع فی الآیه خصوصاً إذا قلنا بأنّ تحقّق هذه العناوین بالإرضاع لم یکن أمراً مبتدعاً فی الإسلام بل کان دارجاً قبله فی عصر الجاهلیه، و من المعلوم عدم تحقق الأمومه عندهم بمسمّی الإرضاع.

بنابراین، این اقوالی که اهل سنت دارند، با آ یه مبارکه «وَأُمَّهَاتُکُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ» تطبیق نمی کند، چون آیه مبارکه می فرماید باید به گونه ای باشد بگویند این زن مادر توست، خواهر توست، باید در حد بالای باشد که مادر صدق کند یا خواهر صدق کند قهراً ناچاریم یا ده مرتبه را بگیریم که ضعیف است یا پانزده را بگیریم که متوسط است یا مرحله بالا را بگیریم که:« شدّ العظم و أنبت اللحم» باشد.

۱- دعائم الإسلام، قاضی نعمان مغربی، ج ۲، ص ۲۴۰.

ما قبل از آنکه اقوال شیعه را تایید کنیم، نخست باید موانع را از پیش پای خود بر داریم:

موانع

۱؛ روی الشیخ باسناده عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ -امام هادی – ع: « أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ عَمَّا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ فَكَتَبَ ع قَلِيلُهُ وَ كَثِيرُهُ حَرَامٌ » (۱) .

بعضی ها می گویند که این روایت قول عامه را تایید می کند که می گوید قلیل و کثیرش موثر است، ولی شیخ طوسی این روایت را توجیه کرده است و می گوید:« ماذا یحرّم من الرضاع؟ فکتب ع قلیل الرضاع، یعنی به آن حد برسد، دیگر کم و زیادش مهم نیست، ضمیر «قلیله » را به آن حد رضاعی بزنیم که محرّم است نه به اصل رضاع، اگر این گونه معنی کنیم، حضرت در مقام بیان این است که خیال نکنید اگر بیش از پانزده بار خورد، مثلاً مخل است، بلکه می گوید اگر به همان حد رسید که اقلش پانزده بار و اکثرش بیست و یا سی بار است،هردو محرّم است.

خصوصاً در مکاتبات غالباً تقیه است، به جهت اینکه نامه است و قابل انکار نیست و ماندنی هم است، ولذا حضرت دو پهلو صحبت می کند ولذا حضرت هم حقیقت را گفته و هم تقیه کرده، حقیقت را گفته چون فرمود:« قلیله»، یعنی قلیل آن حد، آن «حد» قلیل و کثیرش هردو کافی است. یعنی رضاع محرّم، قلیل و کثیرش مهم نیست.

۲؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْجَوْزَاءِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: «الرَّضْعَةُ الْوَاحِدَةُ كَالْمِائَةِ رَضْعَةٍ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَداً» (۲) .

ص: ۳۳۷

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۰، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۲، ط آل البیت.

این روایت متنش حزازت دارد، چون حضرت می فرماید یکبار مکیدن و شیر خوردن مثل صد بار مکیدن و شیر خوردن است، اگر بچه یکبار شیر بخورد آیا این واقعاً مانند صد بار است؟

خود متنش مبالغه است ولذا نمی توانیم به آن بدهیم.

و لکنّهما مضافاً إلی الحزازه الموجوده فی متنهما، حیث إنّ ظاهر قوله ع:« قلیله و کثیره حرام» أنّ نفس الرضاع قلیله و کثیره حرام، مع أنّ المراد هو «محرّم» محمولان علی التقیه، و قد أعرض الأصحاب عنهما انعقدت الشهره علی خلافهما.

هردو روایت متنش حزازت دارد. چطور؟ اولاً ـ می گوید:« قلیله و کثیره حرام»، این حزازت دارد، حزازتش کجاست؟ باید بگوید:« قلیله و کثیره محرّم»، می گوید حرام، روایت دومی می گوید یکبار مانند صد بار است، این مبالغه خیلی بدی است.

بنابراین، متن هردو روایت حزازت دارد، یعنی هم روایت اولی و هم روایت دومی، در اولی بجای «محرّم»،می گوید:« حرام»، در دومی می گوید یکبار مانند صد بار است، علاوه براین، حمل بر تقیه شده، اما جناب شیخ طوسی اینها را از تقیه بیرون آورده.

و قد حمل الشیخ أولهما علی ما إذا بلغ الحدّ الّذی یحرم، فإنّ الزّیاده قلّت أو کثرت تحرم

و قال الشیخ الحر فی الوسائل: ویمکن حمله علی الکراهه و علی تحدید کلّ رضعه فإنّه إن رضع قلیلاً أو کثیراً فهی رضعه ممحسوبه من العدد إلی آخر کلامه،و ذکر فی الخبر الثانی نحو ما ذکر فی الأول.

این یک حمل دیگری است، و آن این است که بچه ای است که پنجاه بار می مکد سیر می شود، بچه ای داریم که معده اش کوچک است و اگر بیست بار بمکد سیر می شود، حضرت این را می گوید:« الرضاع قلیله»، یعنی معده اش کوچک است،کثیره، یعنی معده اش بزرگ است.

ص: ۳۳۸

بنابراین، بر سر این روایت چند اشکال وارد کردیم:

۱: یکی اینکه متنش حزازت دارد، چون گفته:« حرام» و حال آنکه رضاع حرام نیست، بلکه رضاع محرّم است.

۲: اشکال دوم اینکه حمل بر تقیه کردیم.

۳: اشکال سوم اینکه مراد از:« قلیله»، یعنی قلیل آن حد، ضمیر «قلیله» به رضاع بر نمی گردد، به «حد» بر می گردد، کدام حدّ؟ آن حدی که رضاع را حرام می کند.

۴:اشکال چهارم این است که این روایت می گوید:« رضعه»، رضعه فرق نمی کند که مصّش – مکیدنش- بیست بار باشد یا پنجاه بار.

۵: اشکال پنجم اینکه حمل بر کراهت کنیم.

هذا کله حول الروایه الأولی.

اما نسبت به روایت دوم، ما نتوانستیم محملی برایش پیدا کنیم، اولی را می توانیم توجیه کنیم اما دومی قابل توجیه نیست، دومی حمل بر تقیه است، الأقرب الحمل علی التقیه.

بنابراین، ما این دو روایت را از پیش پای خود بر داشتیم، یعنی اولی را توجیه کردیم، دومی را هم حمل بر تقیه نمودیم.

۳؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ ظَرِيفٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ ابْنِ أَبِی يَعْفُورٍ قَالَ:

« سَأَلْتُهُ عَمَّا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ قَالَ إِذَا رَضَعَ حَتَّى يَمْتَلِئَ بَطْنُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ وَ ذَلِكَ الَّذِی يُحَرِّمُ » (۱) .

بعضی ها می گویند رضعه واحده کافی است یعنی همین مقداری که بمکد و معده اش پر بشود، از این روایت می خواهند وحدت را استفاده کنند.

ولی حق این روایت ،کار به وحدت ندارد بلکه می خواهد بگوید بچه ای که کم خورد و سیر بود و در حال سیری به او شیر داده اید، باید بچه حالت گرسنگی پیدا کند و معده او پر بشود. این روایت در مقام بیان این است که نباید در مقام سیری بچه را شیر بدهید، باید در مقام گرسنگی شیر بدهید، در مقام بیان این جهت نیست که یک رضعه کفایت می کند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۳، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۴، ح۱، ط آل البیت.

بنابراین، این روایت می گوید در مقام گرسنی شیر بدهید نه در موقع سیری، کار به عدد ندارد.

۴: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَوَاهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « الرَّضَاعُ الَّذِی یُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ هُوَ الَّذِی یَرْضِعُ حَتَّی یَتَضَلَّعَ وَ یَتَمَلَّی وَ یَنْتَهِیَ نَفْسُه» (۱) .

«حَتَّی یَتَضَلَّعَ وَ یَتَمَلَّی » تا اینکه شکم بالا بیاید و پر بشود، تضلّع، یعنی بالا آ مدن شکم، امتلاء، یعنی پر شدن شکم، شکم بالا می آید، «وَ یَنْتَهِیَ نَفْسُه» یعنی نفسش به آخر برسد به گونه ای که پستان را رها کند.

فالظاهر أنّهما واردان فی مقام تحدید کیفیه الرضعه، لا تحدید الرضاع المحرّم بها، کما لا یخفی.

بنابراین،چهار روایتی که مانع و مزاحم ما بودند، آنها را از صحنه بیرون کردیم، به این معنی که اولی را توجیه کردیم، دومی را حمل بر تقیه نمودیم، سومی و چهارمی را هم گفتیم ناظر به عدد نیست، بلکه ناظر به کیفیت رضاع است.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

بخث ما در باره شرائط رضاع محرّم (اسم فاعل) است، رضاعی که نشر حرمت می کند، چند تا شرط دارد، شرط اول را خواندیم:

۱؛ شرط اول این بود که باید این شیر، شیر ولادت باشد، یعنی شیر غیر و لادت به درد نمی خورد.

۲؛ الآن وارد شرط دوم می شویم، شرط دوم این است که مقدار رضاع باید چه قدر باشد؟ اقوال را در جلسه گذشته خواندیم و بعضی از روایاتی را که شاذ بودند معنی کردیم، الآن وارد روایاتی می شویم که معتبرند و شاذ نیستند، ائمه اهل بیت ع سه تا میزان برای ما بیان کرده اند:

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۳، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۴، ح۲، ط آل البیت.

الف؛ میزان اول عبارت است از: اثر، یعنی محرّم (اسم فاعل) اثر است، اثر کدام است؟ أنبت اللحم و شدّ العظم، یعنی به قدری شیر بخورد که استخوانش محکم بشود و گوشت بروید.

ب؛ میزان دوم عدد و شماره است که باید ده بار باشد یا پانزده بار،- در عدد و شماره اختلاف است -.

ج؛ میزان سوم زمان است، یعنی باید یک شبانه روز تمام پیش این زن شیر بخورد، بنابراین، ائمه اهل بیت ع برای ما این سه

چیز را میزان و معیار نشر حرمت قرار داده اند که عبارتند از: اثر، عدد و زمان.

ما فعلاً اولی را (که اثر باشد) می خوانیم، یعنی اینکه محرّم اثر است، روایاتی که ما الآن می خوانیم حدود پانزده یا شانزده روایت است، بخشی از این روایات دارد که: « أنبت اللحم و الدّم»، بخش دیگر دارد: « أنبت اللحم و العظم»، مسلّماً بین اینها اختلاف است، چون اگر میزان گوشت و خون باشد، این زود تر تحقق پیدا می کند، اما اگر میزان شدّ العظم باشد، مسلّماً این دیر تر صورت می گیرد و تحقق پیدا می کند ولذا باید ببینیم که کدام یکی از این دو قسم را بگیریم، این خودش یک نزاعی است که باید آن را حل کنیم.

روایات

۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا یُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ » (۱) . این روایت لحم و دم را می گوید.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۲، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۳، ح۱، ط آل البیت.

۲: وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع:« يَقُولُ لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَ شَدَّ الْعَظْمَ » (۱) . حدیث دوم عکس حدیث اول است، چون حدیث اول می گوید لحم و دم،ولی این حدیث دوم می گوید لحم و عظم.

۳: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوب عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَوْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:« إِذَا رَضَعَ الْغُلَامُ مِنْ نِسَاءٍ شَتَّى وَ كَانَ ذَلِكَ عِدَّةً – مراد عدد و شماره است، مثلاً پانزده بار از هند و پانزده بار هم از یک زن دیگر، پانزده بار هم از زن سوم بنام زینب شیر خورد، یا عدد باشد یا اثر، - أَوْ نَبَتَ لَحْمُهُ وَ دَمُهُ عَلَيْهِ حَرَّمَ عَلَيْهِ بَنَاتِهِنَّ كُلَّهُن» (۲) .

تا کنون روایاتی را خواندیم که می گویند که فقط «اثر» میزان است، از بعضی از آنها استفاده می شود که اصل همین اثر است و بقیه طریق آن است، اصل در محرّم همان «أنبت اللحم و شدّ العظم» است و اگر چنانچه به پانزده بار یا یک شبانه روز اکتفا کرده اند، چون سبب می شود که در این عدد و در پانزده بار یا در این زمان «أنبت اللحم و شدّ العظم» تحقق پیدا خواهد کرد، کأنّه موضوع همان اثر است، آن دوتای دیگر جنبه طریقی دارد ولذا در آینده خواهیم خواند که اگر بچه ای پانزده بار شیر خورد، اما خدای نکرده دچار اسهال شد و هیچ گونه انبات لحم و شدّ عظم صورت نگرفت، این اثر ندارد و نشر حرمت نمی کند. چرا؟ چون این عدد، طریق است برای «أنبت اللحم و شدّ العظم» .

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۲، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۳، ح۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۲، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۳، ح۳، ط آل البیت.

و يظهر من كثير من الروايات أنّه الأصل و أنّ التحديد بالعدد و الزمان طريقان إليه، و إليك بعضها:

۵: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قُلْتُ مَا يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ قَالَ مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَ شَدَّ الْعَظْمَ قُلْتُ فَيُحَرِّمُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ قَالَ لَا لِأَنَّهُ لَا تُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ لَا تَشُدُّ الْعَظْمَ، عَشْرُ رَضَعَاتٍ» (۱) .

۶: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ زِيَادٍ الْعَبْدِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:« لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا شَدَّ الْعَظْمَ وَ أَنْبَتَ اللَّحْمَ فَأَمَّا الرَّضْعَةُ وَ الثِّنْتَانِ وَ الثَّلَاثُ حَتَّى بَلَغَ الْعَشْرَ إِذَا كُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ فَلَا بَأْسَ » (۲) .

۷: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ:« قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ كَبِيرٍ فَرُبَّمَا كَانَ الْفَرَحُ وَ الْحَزَنُ الَّذِي يَجْتَمِعُ فِيهِ الرِّجَالُ وَ النِّسَاءُ فَرُبَّمَا اسْتَخَفَّتِ الْمَرْأَةُ أَنْ تَكْشِفَ رَأْسَهَا عِنْدَ الرَّجُلِ الَّذِي بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ رَضَاعٌ وَ رُبَّمَا اسْتَخَفَّ الرَّجُلُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى ذَلِكَ فَمَا الَّذِي يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ فَقَالَ مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ فَقُلْتُ وَ مَا الَّذِي يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ فَقَالَ كَانَ يُقَالُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ قُلْتُ فَهَلْ تُحَرِّمُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ فَقَالَ دَعْ ذَا وَ قَالَ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَهُوَ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ» (۳)

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۴، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۲، ح۲، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۷، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۲، ح۹، ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۹، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۸، ط آل البيت.

۸: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّال عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ مَا أَدْنَى مَا يُحَرِّمُ مِنْهُ قَالَ مَا يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ ثُمَّ قَالَ أَ تَرَى وَاحِدَهً تُنْبِتُهُ فَقُلْتُ اثْنَتَانِ أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَقَالَ لَا فَلَمْ أَزَلْ أَعُدُّ عَلَيْهِ حَتَّى بَلَغْتُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ » (۱) .

۹: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِى عُمَيْرٍ عَنْ زِيَادٍ الْقَنْدِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِى الْحَسَنِ ع قَالَ:« قُلْتُ لَهُ يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ الرَّضْعَهُ وَ الرَّضْعَتَانِ وَ الثَّلَاثَهُ قَالَ لَا إِلَّا مَا اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَظْمُ وَ نَبَتَ اللَّحْم» (۲) .

و قد علّل فی بعض الروایات، شرطیه امتلاء بطن الرضیع بأنّه الّذی ینبت اللحم و الدّم

۱۰: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ ظَرِيفٍ عَنْ ثَعْلَبَهَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ ابْنِ أَبِى يَعْفُورٍ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَمَّا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ قَالَ إِذَا رَضَعَ حَتَّى يَمْتَلِئَ بَطْنُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ وَ ذَلِكَ الَّذِى يُحَرِّم» (۳) .

۱۱: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِى عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَوَاهُ عَنْ أَبِى عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « الرَّضَاعُ الَّذِى يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ هُوَ الَّذِى يَرْضِعُ حَتَّى يَتَضَلَّعَ وَ يَتَمَلَّى وَ يَنْتَهِىَ نَفْسُه» (۴) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص ۳۸۰، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۲۱، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۱، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۲۳، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۳، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۴، ح۱، ط آل البیت.
۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۳، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۴، ح۲، ط آل البیت.

و يلوح من جميع ما أوردناه أنّ الأثر هو الأصل فى التحريم و قد جعل الشارع العدد و الزمان طريقين إلى حصوله و تحقّقه.

ولی این اختلاف در روایات است، برخی از روایات اثر را محکم شدن استخوان و روییدن گوشت می دانند، برخی هم می گویند اثر، گوشت و دم است، البته اینها با همدیگر فرق دارند، چون اگر دومی باشد،دیر تر تحقق می گیرد، اما اگر اولی باشد زود تر حاصل می شود و تحقق پیدا می کند.

ثمّ إنّه جعل الأثر فی سبعه منها، أعنی: الروایه الأولی، و الثالثه، و الرابعه و السابعه و الثامنه و العاشره و الحادیه عشره، إثبات اللحم و الدّم.

و فی أربعه منها، أعنی: الثانیه و الخامسه و السادسه و التاسعه، إثبات اللحم و العظم.

و لا یخفی أنّ الدّم أسرع نباتاً من اللحم، و هو أسرع من العظم، فلو کان المیزان هو الدّم، لحصل التحریم قبل أن یتحقّق الثانی و الثالث، و سیأتی التوفیق بین الطائفتین.

إذا عرفت ما تقدّم، یقع البحث فی أمور:

حال که روایات را خواندیم، آیا از این روایات فعلیه الأثر استفاده می شود یا شأن هم کافی است؟ شأن کدام است؟ فرض این است که ما بچه ای را شیر دادیم، اما بیماری آمد و مانع شد از اینکه شدّ العظم وانبات اللحم کند، آیا فعلیت میزان است یا شأن کافی است؟

اگر فعلیت میزان باشد، در بچه دوم نشر حرمت نمی کند، اما اگر بگوییم شأنیت میزان است، در هردو نشر حرمت می کند، کدام میزان است؟

فعلیت میزان است چون فعلیت تبادر می کند، علاوه بر تبادر، چرا فعلیت میزان است؟ آقایان در علم اصول و فقه می گویند مناسبت حکم و موضوع، این می خواهد مادر بشود، ام بشود، أم این است که چیزی از مادر، جزء بچه بشود، أمّ ولادتی که نیست، این أمّ تنزیلی است، مناسبت حکم و موضوع این است که این امّ او بشود، ام این است که اثر فعلیت داشته باشد و الا امیّت صدق نمی کند.اگر هیچ نوع اثری نگذارد، نمی گویند مادر شده است.

الأمر الأول: الظاهر من النصوص فعليه الإنبات، فلو رضع رضاعاً من شأنه ترتّب ذلك عليه، لكن منع منه مانع كالإسهال، فهل يكفى أو لا؟ على القول بالفعليه لا يكفى فى نشر الحرمه.

و أمّا إذا قيل بأنّ الميزان هو الشأنيه فيكفى.

و الأول هو أولى، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد فى نفى العشر- حضرت فرمود ده بار كافى نيست - «أنّه لا ينبت به اللحم»

ثمّ على اعتبار الفعليه هل يكفى مسمّى الأثر المعتدّ به لدى أهل الخبره؟ هذا ما سيأتى فى البحث التالى.

حال اگر ميزان فعليت باشد، تشخيص فعليت با چه كسى است، چون عدد و زمان در كار نيست، «ميزان» اثر است، مدرك (اسم فاعل) اثر چه كسى بايد باشد؟ زنان با كفايت، اهل خبره با كفايت، طبيب با كفايت، واقعاً بگويند اين بچه با آن بچه اى روز اول وارد اين خانه شد فرق كرده است.

الأمر الثانى: لو كان الأثر ملاكاً لنشر الحرمه مع قطع النظر عن العدد و الزمان أو مع عدم تحقّقهما فيجب أن يظهر لحسّ أهل الخبره حتّى يحكم بالنشر، ولو لم يكن حسّ أهل الخبره معتبراً لما كان هناك طريق إلى العلم بتحقّق الأثر، فإن المفروض عدم لحاظ الملاكين الآخرين أو عدم تحقّقهما.

و من ذلك (اعتبار حسّ أهل الخبره) يعلم أنّه يكفى تحقق مسمّى الأثر، إذا لم يكن محسوساً لهم أيضاً، بل اللازم حصول كثره يعتدّ بها بحيث يصحّ أن يقال: أنّه تكوّن دمه و لحمه و عظمه من لبنها، و هذا لا يتحقّق إلّا إذا ظهر الأثر حسّاً لأهل الخبره.

على أنّ الاكتفاء بمسمّى الأثر ينافى التحديد بالعدد و الزمان، فإنّه يتحقّق بالرضعه و الرضعات اليسيره و قد علّل ع عدم كفايه العشر بأنّه لا ينبت اللحم و لا العظم، مع أنّ مسمّى الإنبات و الشدّ يتحقّق بأقلّ من عشر بكثير.

فلأجل هـذه الوجوه يقطع الفقيه بعـدم كفـايه المسمّى من الأـثر عنـد انفراده، فی نشـر الحرمه، بـل تحصل فی مرتبه خاصّه هی محسوسیّه الإنبات و الاشتداد،کما هو واضح.

الأـمر الثـالث: طریق العلم بالأـثر، إمّا بـالرجوع إلی أهـل الخبره، لو صـحّ القول بکون الموضوع اختیاریّاً، فیتشـرط فی المقام ما یشترط فی غیره من التعدّد و العداله، أو القطع بالأثر علی النحو الذی أوضحناه.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

همـان گونه که قبلاًـ عرض شـد، مـا در بـاب رضاع سه علامت داریم، علامت اول را که شـدّ العظم بود خوانـدیم، اما بعض از روایات کلمه «عظم» نداشت، بلکه لحم و دم داشت، ما گفتیم که در آینده این مشـکل را حل می کنیم، چون هنوز این مشکل را حل نکردیم که آیا میزان شدّ العظم و انبات اللحم است یا میزان انبات لحم و دم است؟

اینـک وارد علامت دوم می شویم، علامت دوم عـدد است، روایات در عـدد به قـدری متضارب و مختلف است که به زحمت می شود این روایات را جمع کرد، گاهی روایات می گوید یک رضعه، گاهی روایات می گوید ده رضعه، و گاهی می گوید پانزده تا، خیلی رویات متعارض است، حتی گاهی می بینیم که یک فقیهی در یک کتابش ده تا را انتخاب کرده، اما در کتاب دیگرش پانزده تا را انتخاب نموده است، از این رو، ما ناچاریم که روایات عدد را بخوانیم و سـپس ببینیم که آیا می توانیم بین آنها جمع کنیم یا نه؟

بخش اول را تکراری اسـت کـه می گفـت: « قَلِیلُهُ وَ کَثِیرُهُ حَرَامٌ » یکنـوع حزازت در تعـبیر دارد،بنـابراین،اگر بخش اول را در اینجا تکرار کردیم، بخاطر این بود که نظم درس ما محفوظ باشد و الا این روایات را قبلاً حلاجی کردیم.

ص: ۳۴۷

روایات

و قد اضـطربت الروایات فی بیان التحدید بالعدد اضـطراباً شدیداً قلّما یتفق نظیره فی الفقه، و اضطربت کلمات الفقهاء فی المفام أیضـاً لأجـل اضـطراب الروایـات، و ربمـا تجـد للفقیه الواحـد فی کتاب قولاً و فی کتاب آخر له قولاً آخر، بل قـد یصـعب علی المتتبع تشخیص المشهور عن غیره، بل الأشهر عن المشهور کما هو ظاهر لمن راجع الجواهر و غیرها من الموسوعات.

و قد نقلنا سابقاً فی هذا الشأن کلاماً من الشیخ فی الخلاف، و العلامه فی المختلف.

یمکن تصنیف الروایات إلی طوائف

الأولی: ما دلّ علی أنّ قلیله و کثیره محرّم، و فیه روایه واحده و هی ما رواه الشیخ باسناده الصحیح عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ -امام هادی -ع: « أَنَّهُ کَتَبَ إِلَیْهِ یَسْأَلُهُ عَمَّا یُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ فَکَتَبَ ع قَلِیلُهُ وَ کَثِیرُهُ حَرَامٌ » (۱) .

ما گفتیم که: اولاً، متن این حدیث حزازت دارد، چون کلمه «حرامٌ» در اینجا معنی ندارد، باید بگوید:« محرّم».

ثانیاً؛ شیخ این را حمل کرده و گفته: « قَلِیلُهُ وَ کَثِیرُهُ حَرَامٌ » یعنی بعد از آنکه به حد نصاب رسید- حالا- نصاب هرچه می خواهد باشد،ده تا می خواهد باشد یا پانزده تا باشد -کم و زیادش مهم نیست، حمل بر این کرده است. البته این حمل، حمل تبرّعی است،مراد این است که به حد نصاب برسد، بعداً کم و زیادش مهم نیست.

فقد حمله الشیخ علی ما إذا بلغ الحدّ الّذی یحرّم، فإنّ الزّیاده حینذاک، قلّت و کثرت تحرّم، و قال أیضاً: و یجوز أن یکون حرج مخرج التقیه لأنّه موافق لمذهب بعض العامه.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲ ح۱۰، ط آل البیت.

و الحمل علی التقیه أقرب.

چطور حمل بر تقیه اقرب است؟ چون بعضی از عامه به یک رضعه و دو رضعه قائل بودند.

الثانیه: ما دلّ علی أنب ا لرّضعه الواحده تحرّم، و هو ما رواه الشیخ باسناد ضعیف عَنْ زَیْدِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِیٍّ ع قَالَ: « الرَّضْعَهُ الْوَاحِدَهُ کَالْمِائَهِ رَضْعَهٍ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَدا» (1) .

ما عرض کردیم که اولاً این حدیث حزازت در متن دارد، زیرا کدام عاقل می گوید که یکدانه مساوی با صد تاست، فلذا من فکر می کنم حضرت می خواهد به مخالفین طعن بزند و بگوید آیا یک رضعه مانند صد رضعه است؟! یا حمل بر تقیه کنیم.

و قد حمله الشیخ علی ما تقدم فی الحدیث السابق، و استشهد للتقیه بوجود رجال العامّه و الزیدیه فی طریقه.

و الرّوایه مع ضعف سندها و حملها علی التقیه معارضه بروایه أخری رواها الشیخ عَنْ صَبَّاحِ بْنِ سَیَابَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا بَأْسَ بِالرَّضْعَهِ وَ الرَّضْعَتَیْنِ وَ الثَّلَاث» (2) .

بنابراین،این دو گروه از روایات را از صحنه بیرون کردیم، گروه اول می گفت: « قَلِیلُهُ وَ کَثِیرُهُ حَرَامٌ »، گروه دوم می گوید رضعه واحده مانند صد رضعه است، این دوتا را یا باید تاویل کنیم و بگوییم یا باید به حد نصاب برسد، آنوقت است که در کم و زیادش مشکل نیست یا حمل بر تقیه کنیم.

الثالثه: ما دلّ علی اعتبار خمس عشره رضعه لنشر الحرمه.

ص: ۳۴۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۲، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۱، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۲۲، ط آل البیت.

منهـا: موثقه ٍعَنْ زِيَـادِ بْنِ سُوقَهَ قَـالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع هَـلْ لِلرَّضَاعِ حَـدٌّ يُؤْخَـذُ بِهِ فَقَالَ لَا يُحَرِّمُ الرَّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ وَ لَيْلَهٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَهَ رَضْعَهً مُتَوَالِيَاتٍ مِنِ امْرَأَهٍ وَاحِدَهٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهَا رَضْعَهُ امْرَأَهٍ غَيْرِهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَهً أَرْضَعَتْ غُلَاماً أَوْ جَارِيَهً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَهٌ أُخْرَى مِنْ فَحْلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرُمْ نِكَاحُهُمَا» (۱) .

پانزده بار بخورد و در اثناء چیزی هم نخورد.

و منها: ما رواه الصدوقِ فِي الْمُقْنِعِ قَالَ: « لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَ شَدَّ الْعَظْمَ قَالَ وَ سُئِلَ الصَّادِقُ ع هَلْ لِذَلِكَ حَدٌّ فَقَالَ لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا رَضَاعُ يَوْمٍ وَ لَيْلَهٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَهَ رَضْعَهً مُتَوَالِيَاتٍ لَا يُفْصَلُ بَيْنَهُن » (۲)

و هـذه الروايه غير متّحـده مع سابقيها، لأنّ السابقه مرويّه عن الباقر ع و هـذه عن الصادق ع و إراده الوصف من الصادق أعمّ من أبی جعفر و أبی عبد الله ع خلاف الاصطلاح الجاری.- بلكه مراد امام جعفر صادق ع است نه اعم از ايشان و امام باقر ع.

لكنّ هنا روايه تعارض بمنطوقها هاتين الروايتين، و هی ما رواه الشيخ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ أَوْ غَيْرِهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: « خَمْسَ عَشْرَهَ رَضْعَهً لَا تُحَرِّمُ » (۳) .

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۴، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۲، ح۱، ط آل البيت.
۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۹، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۴، ط آل البيت.
۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۵، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۲، ح۶، ط آل البيت.

این روایت می گوید حتی پانزده بار هم محرّم نیست، ولی این روایت خلاف مشهور است و مرسل، فلذا به درد نمی خورد. چطور مرسل است؟چون دارد:عن عثمان أو غیره، فلذا معلوم نیست مراد از این «غیره» چه کسی باشد.

و یکفی فی ردّ الروایه إرسالها بقرینه « أَوْ غَیْرِهِ» و قد ذکر لها محامل، منها حمل الشیخ علی کون الرضعات متفرقات من نساء شتّی.

شیخ می گوید اگر حضرت فرموده پانزده تا به درد نمی خورد، یک زن است اما متفرق است، وسطش غذا خورده یا اینکه دو زن است این کار را کرده است،.

ما تا اینجا سه دسته از روایات را خواندیم. گروه اول فرمود: « قَلِیلُهُ وَ کَثِیرُهُ حَرَامٌ »، گروه دوم فرمود: « الرَّضْعَهُ الْوَاحِدَهُ»، گروه سوم گفت:« خمسه عشر»، واقعاً روایت زیاد بن سوقه در مقام بیان است و روشن.

الرابعه: ما دلّ علی کفایه عشر رضعات فی التحریم، و المستند لهذا القول صحیحه الفضیل بن یسار عن أبی جَعْفَرٍ ع قَالَ: « لَا یُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا الْمَخْبُورَهُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظِئْرٌ ثُمَّ یُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ یَرْوَی الصَّبِیُّ وَ یَنَام » (۱) .

گروه چهارم می گوید ده تا هم کافی است، انسان در اینجا حیران می ماند که چگونه بین این روایات جمع کند، عرض کردیم که در فقه ما،کمتر مسأله ای است که این گونه روایاتش مضطرف و متضارب است. «الْمَخْبُورَهُ، أو المجبوره »، به معنای مستأجره، یعنی زنی که او را برای شیر دادن اجیر کرده اند، « أَوْ خَادِمٌ »، چرا در اینجا به زن گفته: « أَوْ خَادِمٌ » ،باید می گفت: « أَوْ خَادِمه »؟

ص: ۳۵۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۱، ط آل البیت.

زیرا قانون کلی است اگر چیزی از شئون زن شد، او را مذکر به کار می برند، فلذا به زن در ایام عادتش نمی گویند:« حائضه »، بلکه می گویند حائض. خادم، یعنی زن خدمت کار. و من احتمال می دهم که حضرت به این ترتیب نفرموده، بلکه این تردید از راوی است، راوی نتوانسته کلام امام را خوب حفظ کند، «أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظِئْرٌ »، ظئر به معنای دایه است، خادم هم به معنای دایه است در اینجا. علی ای حال: المخبوره در این روایت غلط است، اصلش المجبوره است، یعنی نسخه های صحیح مجبوره است، یعنی به او پول دادیم و اجیرش کردیم، فلذا او مجبور است که این کار را انجام بدهد.

و هذه الروایه أوضح ما فی الباب،و تدلّ بصراحتها علی کفایه العشره فی التحریم بلا إشکال.

مرحوم صاحب جواهر همیشه کارش زنده کردن قول مشهور است، در اینجا هم چون خمسه عشره اشهر است و عشره مشهور است، فلذا به این روایات اشکالاتی گرفته که من فعلاً آن اشکالات را بیان نمی کنم، هنگامی که خواستیم روایات را جمع می کنیم، اشکالات صاحب جواهر را نسبت به این روایات بیان خواهیم کرد.

ثمّ صاحب الجواهر بالغ فی الإشکال علیها بوجوه متعدده ستعرف ضعف أکثرها أو جمیعها عند المناقشه.

صاحب جواهر نظرش این است که خمسه عشر را احیاء و زنده کند، فلذا براین روایت صحیحه اشکالاتی کرده است که در محلش بیان خواهیم کرد.

و قد رویت هذه الروایه بصوره أخری عن الفضیل بن یسار عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله- ایشان از علمای بصره و از تلامیذ امام صادق ع است -عن أبی عبد الله ع

قَالَ: « لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا كَانَ مَخْبُوراً قُلْتُ وَ مَا الْمَخْبُورُ قَالَ أَمٌّ مُرَبِّيَةٌ أَوْ أَمٌّ تُرَبِّي أَوْ ظِئْرٌ تُسْتَأْجَرُ أَوْ خَادِمٌ تُشْتَرَى أَوْ مَا كَانَ مِثْلَ ذَلِكَ مَوْقُوفاً عَلَيْهِ» (۱) .

یعنی این زن، وقف بشود برای این بچه که او را شیر بدهد، بنابراین، ما روایت صحیحی که دلالت بر عشره کند، فقط همین روایت فضیل بن یسار را داریم، روایت زیاد بن سوقه می گوید پانزده بار، روایت فضیل بن یسار می گوید ده بار، اما یک سلسله روایاتی داریم که منطوقاً نمی گویند ده تا، اما مفهوماً می گویند ده تا.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

در این جلسه در صدد نتیجه گیری هستیم و آقایان باید خود شان اجتهاد کنند، ما در اینجا دو روایت عمده داریم که بقیه حواشی این دو روایت می باشند، روایت اول ، روایت زیاد بن سوقه است، در روایت زیاد بن سوقه به پانزده بار تصریح شده است، و هیچ نسخه بدل هم ندارد و ما این روایت را قبلاً خواندیم:

۱؛ روایت زیاد بن سوقه

عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ سُوقَةَ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع هَلْ لِلرَّضَاعِ حَدٌّ يُؤْخَذُ بِهِ فَقَالَ لَا يُحَرِّمُ الرَّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضْعَةً مُتَوَالِيَاتٍ مِنِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهَا رَضْعَةُ امْرَأَةٍ غَيْرِهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ غُلَاماً أَوْ جَارِيَةً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةٌ أُخْرَى مِنْ فَحْلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرُمْ نِكَاحُهُمَا» (۲) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱، ط آل البیت.

بنابراین، کسانی که می گویند پانزده بار، مدرک شان روایت زیاد بن سوقه است.

اما کسانی که می گویند ده بار کافی است، اساس و پایه سخن شان روایت فضیل بن یسار است:

۲؛ روایت فضیل بن یسار

الرابعه: ما دلّ علی کفایه عشر رضعات فی التحریم، و المستند لهذا القول صحیحه الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: « لَا یُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا الْمَخْبُورَهُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظِئْرٌ ثُمَّ یُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ یَرْوَی الصَّبِیُّ وَ یَنَام» (۱) .

آیا حدیث اول را بگیریم که روایت زیاد سوقه باشد یا روایت دوم (روایت فضیل بن یسار) را بگیریم؟ سنگینی بنده روی روایت زیاد سوقه است، یعنی همان روایت زیاد بن سوقه را می گیریم. چرا؟چون روایت فضیل بن یسار مشکلاتی دارد که بیان خواهیم کرد:

الف؛ اولین مشکلش این است که نسخه بدل است، چون در بعضی از نسخ، همین روایت آمده و حال آنکه اسمی از عشر رضعات در میان نیست.

و قد رویت هذه الروایه بصوره أخری عن الفضیل بن یسار عن عبد الرحمن بن أبی عبد الله، عن أبی عبد الله ع قَالَ: « لَا یُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا کَانَ مَخْبُورا، قُلْتُ وَ مَا الْمَخْبُورُ؟ قَالَ أُمٌّ مُرَبِّیَهٌ أَوْ أُمٌّ تُرَبِّی أَوْ ظِئْرٌ تُسْتَأْجَرُ أَوْ خَادِمٌ تُشْتَرَی أَوْ مَا کَانَ مِثْلَ ذَلِکَ مَوْقُوفاً عَلَیْهِ» (۲) .

با اینکه این روایت، همان روایت قبلی است، یعنی هردو از فضیل بن یسار است، منتها با دو سند، ولی در عین حال اسمی از عدد و عشر رضعات در آن نیامده است، و اتفاقاً سند دومی صحیح است و هیچ گونه اشکالی ندارد و در آن ذکری از عدد نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۷، ط آل البیت.

ب؛ اشکال دوم این است که در سند روایت فضیل بن یسار، محمد بن سنان است، در هر صورت ماروایت زیاد بن سوقه را گرفتیم که هیچ مشکلی ندارد، اما روایت فضیل را طرح کردیم چون مشکل دارد: اولاً؛ دو جور نقل شده، در یک نقل عدد درش است در نقل دیگر عدد نیست، ثانیاً؛ محمد بن سنان در سندش آمده است، حتی آن را که مرحوم صدوق در معانی الأخبار نقل کرده، آنهم احمد بن هلال در سندش است که حضرت او را لعن کرده و از اعتبار انداخته است.

ولی یک مشت روایات دیگر داریم که با مفهوم دلالت دارند که عشره معتبر است، این روایات را چگونه درست کنیم؟

و هناك روايات أخرى تدلّ على كفايه العشره مفهوماً لا منطوقاً.

۱: ما رواه عمر بن یزید قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْغُلَامِ يَرْضِعُ الرَّضْعَةَ وَ الثِّنْتَيْنِ فَقَالَ لَا يُحَرِّمُ فَعَدَدْتُ عَلَيْهِ حَتَّى أَكْمَلْتُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ فَقَالَ إِذَا كَانَتْ مُتَفَرِّقَةً فَلَا» (۱) .

اگر از سه تا بالا بیاید تا به ده تا برسد، چنانچه اینها متفرق باشند « فلا تحرم»، مفهومش این است که اگر مجتمع باشند، پنج تا هم حرام می کند، مگر اینکه ضمیر (إذا کانت) را به عشره بزنیم، یعنی اگر این ده بار شیر دادن،متفرق باشند، نشر حرمت نمی کند، مفهومش این است که اگر این ده بار مجتمعتاً باشد، نشر حرمت می کند. البته دلالت این روایت،دلالت مفهومی است و آقایان به ما گفته اند که هیچگاه دلالت مفهومی، معادل دلالت منطوقی نمی شود.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۵، ط آل البیت.

«و دلاله الروایه کما تری بالمفهوم، و هو أنّ العشره إذا کانت متوالیه فإنّها تحرم» وِلی خود همین عمر بن یزید در یک روایت دیگری که نقل کرده، می گوید پانزده بار محرّم نیست تا چه رسد به ده تا، خود همین آدم پانزده تا را نفی کرده، چطور می شود که در این روایت به ده تا اکتفا کند، روایتی ک پانزده بار را نفی کرده عبارت است از:

عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ قَالَ :«سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ خَمْسَ عَشْرَهَ رَضْعَهً لَا تُحَرِّمُ» (۱) .

پس این روایت هم دلالتش به مفهوم از بین رفت. چطور؟ اولا؛ مفهوم نمی تواند در مقابل منطوق قد علم کند، علاوه براین، همین عمر بن یزید دوتا روایت متناقض دارد، در یکی ده بار را کافی می داند و در دیگری حتی پانزده بار را هم کافی نمی داند تا چه رسد به ده بار.

۲: ما رواه مَسْعَدَهَ بْنِ زِیَادٍ الْعَبْدِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا یُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا شَدَّ الْعَظْمَ وَ أَنْبَتَ اللَّحْمَ فَأَمَّا الرَّضْعَهُ وَ الثِّنْتَانِ وَ الثَّلَاثُ حَتَّی بَلَغَ الْعَشْرَ إِذَا کُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ فَلَا بَأْس» (۲) . مفهومش این است که «إذا کنّ مجتمعات ففیه بأس»

صاحب جواهر به این روایت،یک ایرادی دارد و می گوید جمله: « إِذَا کُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ» متعلق به « یَأْس» است، در حقیقت این گونه است:« فَلَا یَأْس إِذَا کُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ»، می گوید تک تک دوبار یا سه بار به درد نمی خورد اما مجتمع شان به درد می خورد. اگر جمله این باشد که:« فَلَا بَأْس إِذَا کُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ» مفهومش این می شود که:« فیه بَأْس إِذَا کُنَّ مجتمعات»، معنایش این می شود که دوتا متفرقش به درد نمی خورد،اما مجتمعش به درد می خورد.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۶، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۹، ط آل البیت.

پرسش

سوال من این است که چطور صاحب جواهر این اشکال را بر اولی (که روایت مسعده باشد) کرد، ولی به روایت دومی این اشکال را نکرد؟

پاسخ

چون در اولی گفته: عشره رضعات إذا کانت، ضمیر کانت به «عشره» بر می گردد و معنایش این است که «عشره» تک تکش به درد نمی خورد، اما جمعش به درد می خورد، ولی در ما نحن فیه «کانت» نگفته، بلکه فرمود:«کنّ»، ضمیر «کنّ» به تک تک بر می گردد، یعنی دو بار، سه بار و چهار بار، متفرق شان به درد نمی خورد، اما مجتمع شان به درد می خورد، بنابراین، اشکال صاحب جواهر تنها بر روایت دوم وارد است، یعنی بر روایت اول وارد نیست، چون در روایت اول، «موضوع» فقط عشره است و ضمیر «إذا کانت» به عشره بر می گردد، یعنی عشره متفرقش نشر حرمت نمی کند،اما مجتمعش نشر حرمت می کند، اما در روایت مسعده کلمه «عشره»نیست و در آن کلمه «کنّ» آمده، یعنی رضعه، ثنتان،ثلاث، تک تک شان به درد نمی خورد، اما اجتماع شان به درد می خورد.

و أورد علیه فی الجواهر:« بأنّ الظرف فیه إذا کان متعلّقاً بالبأس المنفیّ، اقتضی مفهومه تحریم ما دون العشر أیضاً مع الاجتماع» (۱) .

نعم لا یرد ما ذکره علی روایه عمر بن یزید، کما هو واضح لمن تدبّره،غیر أنّ دلاله هذا أیضاً بالمفهوم الّذی لا یعدل دلاله ما یخالفه.

۳: ما رواه عُبَید بْن زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ مَا أَدْنَی مَا یُحَرِّمُ مِنْهُ قَالَ مَا یُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ ثُمَّ قَالَ أَ تَرَی وَاحِدَهً تُنْبِتُهُ فَقُلْتُ اثْنَتَانِ أَصْلَحَکَ اللَّهُ فَقَالَ لَا فَلَمْ أَزَلْ أَعُدُّ عَلَیْهِ حَتَّی بَلَغْتُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ» (۲) .

ص: ۳۵۷

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۹، ص۲۸۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۱، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۲۱، ط آل البیت.

و لكن فى دلاله هذه الروايه نظر، إن لم نقل إنّه على خلافه أدلّ،فإنّ الظاهر من ذيل الروايه:« فَلَمْ أَزَلْ أَعُدُّ عَلَيْهِ حَتَّى بَلَغْتُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ» و هو يقول: لا. مثل اينكه انكار حضرت ادامه داشته،پس تا اينجا كمك هاى ثلاثه را رها كرديم.

۴: ما رواه «عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَهَ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ كَبِيرٍ فَرُبَّمَا كَانَ الْفَرَحُ وَ الْحَزَنُ الَّذِي يَجْتَمِعُ فِيهِ الرِّجَالُ وَ النِّسَاءُ فَرُبَّمَا اسْتَخَفَّتِ الْمَرْأَهُ أَنْ تَكْشِفَ رَأْسَهَا عِنْدَ الرَّجُلِ الَّذِي بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ رَضَاعٌ وَ رُبَّمَا اسْتَخَفَّ الرَّجُلُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى ذَلِكَ فَمَا الَّذِي يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ فَقَالَ مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ فَقُلْتُ وَ مَا الَّذِي يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ فَقَالَ كَانَ يُقَالُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ قُلْتُ فَهَلْ تُحَرِّمُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ فَقَالَ دَعْ ذَا وَ قَالَ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَهُوَ يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ» (۱) . كلمه «فرح» در اين روايت به معناى عروسى و مراسم از اين قبيل است، اما «حزن» به معناى مجالس فاتحه و امثالش است.

بنابراين، اين روايت،دلالتش بر خلاف است.

لكن الروايه ظاهره فى الإعراض عن كفايه العشر فكيف تكون دليلاً عليها؟ مع أنّها لو سلّمنا دلالتها على العشر، خارجه مخرج التقيّه و ما شابهها، كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك أنّ عبيد بن زراره هو الّذى روى عن أبى عبد الله ع: «عشر رضعات لا يحرمن شيئاً، فكيف يمكن الاستناد إلى قوله هذا؟!

هذا غايه ما يمكن الاستدلال به على تحريم العشر، و لكن يعارضه روايات. عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَمِعْتُهُ يَقُولُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ لَا يُحَرِّمْنَ شَيْئا» (۲) .

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج ۲۰، ص۳۷۹، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۸، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج ۲۰، ص۳۷۴، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۲، ح۳، ط آل البيت.

پس معلوم شد که این همه کمک کشی برای عشره کافی نشد، یعنی برای عشره،چهار کمک آورده بودند که هر کدام از آنها مشکل پیدا کرد.

إلی هنان تمّ ما یدلّ علی کفایه العشره، اساسش روایت فضیل بن یسار است که در سندش محمد بن سنان است، دو جور هم نقل شده، در یکی عدد است و در دیگری نیست، چهار تا کمکی هم که برای آن نقل کردیم،همه شان اشکال دارد.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط رضاع

همان گونه که قبلاً- بیان شد، ما در اینجا دو روایت داریم ، یکی روایت زیاد بن سوقه است که بر پانزده بار تکیه می کند، دیگری هم روایت جناب فضیل بن یسار است که بر ده بار تکیه می کند ولذا اینها با همدیگر تعارض می کنند، البته روایاتی که در واقع می خواهند روایت فضیل بن یسار را تایید کنند را خواندیم و گفتیم غالباً اینها دلالت ندارند، الآن چگونه حل تعارض بین این دو روایت کنیم که یکی می گوید پانزده بار، دیگری می گوید: ده بار.

اشکالات صاحب جواهر

مرحوم صاحب جواهر عمده کارش احیاء قول مشهور است، یعنی از اول تا آخر کلامش را اگر نگاه کنیم، کارش این است که قول مشهور را احیا کند، حتی مرحوم اردبیلی که گاهی بر خلاف مشهور فتوا می دهد، در حق او می گوید: وسوسه أردبیلی، اشکالات او را می گوید: وسوسه آردبیلی، ولذا ایشان (صاحب جواهر) در اینجا می خواهد دلالت روایت فضیل بن یسار را از بین ببرد و بر این روایت چند اشکال وارد کرده است که از نظر ما غالباً این اشکالات وارد نیست:

متن روایت فضیل بن یسار

ص: ۳۵۹

« لَا یُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا الْمَخْبُورَهُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظِئْرٌ ثُمَّ یُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ یَرْوَى الصَّبِیُّ وَ یَنَام» (۱) .

اشکال اول

اشکال اول ایشان این است که این روایت دو جور نقل شده، این روایت هم در شماره هفت آمده و هم ر شماره یازده، در شماره هفت، عدد نیست،اما در شماره یازده عدد است، هردو حدیث مربوط است به فضیل بن یسار،ولی در یکی عدد است و دیگری عدد نیست ولذا می خواهد بگوید این روایت مضطرب است.

جواب از اشکال اول

جوابش این است که گاهی نظر راوی به یک فقره ی روایت است فلذا فقره دیگر را نقل نمی کند، ا ین از باب تعارض نیست، فرض کنید یکنفر خطیب بالای منبر، یک ساعت سخن می گوید، دو نفر هستند یکی یک بحش را نقل می کند که نظر همان است،دیگری بخش دیگر را نقل می کند، اینها تعارض نیست، باید ببینیم که انگیزه راوی چه بوده، یکی انگیزه اش این است که باید ظِئْر و دایه باشد، مَخْبُورَهُ باشد، مربیّه باشد، این در مقابل متبرعه است چون متبرعه یکبار یا دوبار شیر می دهد و سپس رها می کند ولذا عدد را ذکر نکرده. چرا ؟ چون نظرش بر استمرار بوده، اما دیگری نظرش بیان عدد بوده و عدد را ذکر کرده است.

بنابراین، اختلاف انگیزه ها سبب شده که این روایت دو جور نقل بشود، یعنی تاره مع العدد و أخری بلا عدد نقل بشود، یکی نظرش به مسأله ظِئْر و دایه است یا نظرش به مسأله مَخْبُورَهُ و مربیّه است، از این رو می گوید باید این باشد، یعنی «متبرعه» به درد نمی خورد ولذا عدد را ذکر نکرده،ولی دیگری عدد را ذکر کرده فلذا این اشکال وارد نیست.

ص: ۳۶۰

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۱، ط آل البیت.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که حضرت در این روایت می فرماید بخورد و بخوابد، و حال آنکه خوابیدن شرط نیست، بنابراین، این روایت متروک است، چون احدی از علما نگفته اند که از خوردن شیر باید بخوابد.

جواب از اشکال دوم

جواب اشکال دوم هم خیلی واضح و روشن است، چون خوابدن نشانه سیر شدن است نه اینکه خوابیدن مدخلیت دارد، بلکه خوابیدن جنبه طریقی دارد و نشانه این است که این بچه سیر شد و الا اگر گرسنه باشد شیر خود را می خورد نه اینکه بخوابد.

اشکال سوم

اشکال سوم این است که این روایت فقط سه نفر را گفته است، یعنی: «لَا یُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا الْمَجْبُورَةُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظِئْرٌ» و حال آنکه چهارمی هم است، چهامی کدام است؟ متبرعه، اگر واقعاً یک همسایه است و متبرعه، چنانچه بچه همسایه را شیر بدهد اشکالی ندارد.

جواب از اشکال سوم

این اشکال نیز همانند اشکال های قبلی وارد نیست، چون آن سه نفر همیشه در خدمت بچه هستند فلذا حتماً به اندازه کافی شیر می دهند، اما متبرعه چیزی (مزد و اجرت) نمی گیرد تا مقید به شیر دادن باشد، بلکه یک روز شیر می دهد و یک روز هم نمی دهد،یکبار شیر می دهد و یکبا نمی دهد ولذا متبرعه را نگفته است، نه اینکه اگر متبرعه با شرائط شیر بدهد اثر ندارد، بلکه حتماً اگر با شرائط شیر بدهد اثر دارد و با سه تای دیگر فرق نمی کند، ولی متبرعه چون غالباً شرائط را رعایت نمی کند، ولذا متبرعه را نگفته است و الا اگر شرائط را رعایت کند دیگر فرقی بین مترعه و غیر متبرعه نیست.

اشکال چهارم

اشکال چهارمش این است که می فرماید: «ثُمَّ یُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ» و حال آنکه باید بگوید: « ثُمَّ یُرْضَعُن عَشْرَ رَضَعَاتٍ»، چون سه نفر هستند و باید ضمیر جمع بیاورد و بگوید:« یرضعن عشر رضعات»، نه اینکه بگوید: «ثُمَّ یُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ».

جواب از اشکال چهارم

جواب این اشکال هم واضح است. چطور؟ چون کلّ واحد واحد را در نظر گرفته و سپس فرمود: «ثُمَّ یُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ»، یعنی ضمیر به کلّ واحد واحد بر می گردد و این اشکالی ندارد، علاوه براین، در برخی از نسخ دارد:« ثمّ یرضع» که ضمیرش به صبی بر می گرد و این اشکالی ندارد.

اشکال پنجم

اشکال پنجمی که ایشان بر این روایت وارد کرده این است که در سند این حدیث محمد بن سنان است، البته سندی که عدد ندارد، در آن محمد بن سنان نیست، اما سندی که عدد دارد، در سندش محمد بن سنان است، و این آدم ضعیف است، البته عبد الله بن سنان قطعاً ثقه است، چون جزء اصحاب اجماع است، اما محمد بن سنان مختلف فیه است، یعنی هم روایاتی در ذمش است و هم روایاتی در مدحش می باشد، خلاصه آنچنان هم نیست که انسان به به طور قطع بگوید این ضعیف است.

دیدگاه استاد سبحانی

از جواب هایی که ما ارائه کردیم ، معلوم روشن شد که اشکالات مرحوم جواهر، روایات عشره را از حجیت نمی اندازد، چون تمام این اشکالات قابل دفاع است، همان گونه که عرض کردم، نظر ایشان احیاء قول مشهور است که همان روایت زیاد بن سوقه است ولذا می خواهد فضیل بن یسار را به هر قیمتی که شده تضعیف کند، ولی ما این تضعیفات را قبول نکردیم، حالا که ما تضعیفات ایشان را قبول نکردیم، نتیجه چه می شود؟ نتیجه این می شود که این دو روایت با همدیگر تعارض می کند، روایات زیاد بن سوقه می گوید حتماً باید پانزده بار باشد، اما روایت فضیل بن یسار می گوید ده بار هم کافی است، بین این دو روایت چگونه جمع کنیم؟

ص: ۳۶۲

می گوییم:« إذا تعارضا تساقطا» البته تساقط در صورتی که مرجح نداشته باشد، اولاً؛ مرجح دارد، یعنی روایت زیاد بن سوقه مرجح دارد، چرا؟ چون خلاف عامه است، اما روایت فضیل بن یسار ولو موافق عامه نیست، اما میل به عامه دارد فلذا بعید نیست که بگوییم روایت زیاد بن سوقه مرجح دارد، بر فرض اینکه مرجح را قبول نکنیم و بگوییم وقتی تعارض کردند هردو تساقط می کنند، به کدام عمل کنیم؟

من دو دلیل بیان می کنم، شما ببینید که این دو دلیل می گویند، یک دلیل می گوید: «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ» این اطلاق دارد، یعنی ده تا را می گیرد، ده تا را شیر بدهد «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ» اشاره به یازده تاست، بعد از آنکه می گوید: « حُرِّمَتْ عَلَيكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ....» آنگاه می فرماید: «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ» این مورد را می گیرد،آیا به این عمل کنیم یا به « وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَكُمْ» چون این زن به این بچه شیر داده، آیا به عموم عام عمل کنیم یا به مخصص؟

مثال

مثلاً مولا فرموده :« أکرم العلماء»، بعداً فرموده:« لا تکرم الفساق من العلماء »، ما می دانیم که کلمه « فساق» مرتکب کبیره را شامل است، ولی نمی دانیم که آیا مرتکب صغیره را هم شامل است یا مرتکب صغیره را شامل نیست؟ آیا یا در این مورد به مخصّص عمل کنیم یا به عموم عام؟

به عموم عام عمل می کنیم، هر موقع مخصّص مجمل شد، در اجمال مخصّص، مرجع عموم عام است زیرا « وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَكُمْ» اجمال دارد، چون نمی دانیم که آیا واقعاً اگر زنی ده بار بچه ای شیر بدهد، مادر شمرده می شود یا نه؟ شک در صدق «امهات» داریم، عیناً مثل این می ماند که آیا مرتکب گناه صغیره هم فاسق است یا فاسق نیست؟ همه ما در اینجا به «اکرم العلماء» عمل می کنیم، میزان کلی این است که:« إذا کان هناك عام»، و یک مخصّص مجمل باشد، در «اجمال مخصّص» مرجع عموم عام است، چرا؟ زیرا اگر هردو را بگیرد، تخصیص زاید لازم می آید، برای اینکه تخصیص زاید لازم نیاید فلذا به عمومات عام عمل می کنیم.

البته در شبهه مصداقیه نه به عموم عام عمل می کنیم و نه به مخصّص، مثلًا مولا فرموده:« اکرم العلماء»، بعداً فرمود:« لا تکرم الفساق»، مفهوم فساق کاملاً ـ برای ما معلوم است و من می دانم که این «شخص» عالم است، ولی نمی دانم که فاسق است یا فاسق نیست؟ در شبهه مصداقیه به هیچکدام عمل نمی کنند، یعنی نه به عموم عام عمل می کنند و نه به مخصّص، بلکه به اصول عملیه رجوع می کنند، اما «ما نحن فیه» از قبیل شبهه مفهومیه است که آیا « وَأُمَّهَاتُکُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَکُمْ» ده تا را هم مادر می گویند یا ده تا را مادر نمی گویند، در« شبهه مفهومیه مخصّص» به عموم عام عمل می کنند که همان «وَأُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِکُمْ» باشد.

و منها: أنّ فی طریقها محمد بن سنان الّذی ضعّفه الشیخ و النجاشی و ابن الغضائری.

و فیه: أنّ ضعفه – إن سلّم – مجبور بعمل کثیر من الأصحاب، و هذه طریقه القوم و طریقه صاحب الجواهر نفسه فی مسائل کثیره فلماذا أغمض عنها فی هذا الموضع؟

این روایت، معرض عنه نیست بلکه مفتابه است، البته اجماعی نیست، اما مفتابه است.

علی أنّ ضعف محمد بن سنان مورد نظر، لأنّه وردت روایات فی ذمّه کما وردت أخری فی مدحه، فتضعیفه محلّ نظر.

و الحقّ أنّ هذه الوجوه لا تصلح فی اسقاطها عن الحجیّه، فلا بدّ من الرجوع إلی المرجّحات الّتی منها الأبعدیه عن قول العامّه.

و قد عرفت ممّا نقلناه سابقاً من کلام الشیخ فی الخلاف، و ابن رشد فی بدایه المجتهد أنّ العامّه یمیلون إلی جانب القلّه، فیکون الخمس عشر أبعد عن قولهم، فالعمل به متعیّن.

یکی از مرجحات ابعدیت از قول عامه است، فرض کنید که ما نتوانستیم یکی را ترجیح بدهیم، اگر ترجیح دادیم که اهلاً و سهلاً و اما اگر ترجیح ندادیم، در این صورت هردو تعارض می کنند و نوبت به مسأله اصولیه می رسد، آیا در اجمال مخصّص،اجمالاً مفهومیّاً مرجع چیست؟ مرجع عموم عام است، یعنی گر ندانیم که فاسق مرتکب صغیره را می گیرد یا نه؟ در مورد صغیره به عموم «أکرم العلماء» عمل می کنیم، البته در شبهه مفهومیه نه در شبهه مصداقیه.

ثمّ علی فرض عدم الترجیح بین الروایات، فهل المرجع فی مورد الشک، هو آیه الحلّ، أعنی قوله سبحانه: «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيرَ مُسَافِحِينَ» (۱) . أو أنّ المرجع قوله سبحانه: «أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَهِ » (۲) . لصدق قوله: أَرْضَعْنَكُمْ» علی الأقل من خمس عشره رضعه؟ - بعد از آنکه در قرآن یازده زن را برای انسان تحریم می کند، بعد می فرماید: «وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ»

چرا قرآن فرمود:« ذَلِكُمْ» اشاره به زنان است، ضمیر جمع (لکم) را مذکر می آورد، ذا اشاره به ما قبل است، ضمیر «کم» ا شاره به مخاطبین است که زنان باشد؟ مجمع البیان را نگاه کنید شاید در آنجا وجهی ذکر شده باشد -

الظاهر هو الأول: لوجهین:

۱: لعدم وجود الإطلاق فی المخصّص، لکونه بصدد بیان أصل التشریع، ولذلک اکتفی بذکر الأمّهات و الأخوات من الرّضاعه دون غیرهما.

چون این آیه در مقام تشریع است و می خواهد بفرماید: أیّها الناسّ! مادران رضاعی برای شما حرام است، اما اینکه مادر رضاعی چه شرائطی دارد؟ آیه در مقام بیان شرائط نیست ولذا اجمال دارد.

۲: علی فرض التسلیم، فقد قام الإجماع و تضافرت السنّه علی أنّ الرضاع محرّم إذا بلغ عدد الرضعات حدّاً خاصّاً، و دار الأمر بین الأقل و الأکثر، فهو (اجماع) حجّه قطعاً فی الأکثر مشکوک الحجیّه فی الأقل، أعنی العشر رضعات.

فلا یؤخذ إلّا بما هو حجّه قطعاً، و یرجع فی المشکوک إلی العمومات الّتی هی حجّه مطلقاً، خرج ما خرج قطعاً – پانزده بار -، و علی فرض قصور العمومات- حال اگر کسی بگوید هردو قاصر است، یعنی هم أحل و هم أرضعنکم، در اینجا اصل عملی داریم که اصاله الحلیّه باشد، بنا براینکه در احکام هم جاری شود -، فالمرجع استصحاب الکلّ.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۴.

۲- نساء/سوره۴، آیه۲۳.

الثالث: التحدید بالمدّه

قبلاـ بیان کردیم که ما سه میزان و معیار داریم،میزان اول اثر بود، یعنی «شدّ العظم و أنبت اللحم»، میزان دوم عدد بود، میزان سوم زمان است، و عجیب این است که در مورد زمان، روایات ما خیلی مختلف است، یعنی شش دسته روایت داریم، انسان تعجب می کند که این روایات چطور این همه اختلاف پیدا کرده اند، یکی از مشکلات حل سبب اختلاف روایات ماست، چرا روایات ما این همه مختلف است؟

ما این بحث را در باب تعادل و تراجیح بیان کرده ایم که علت اختلاف از کجاست؟ هفت تا سبب ذکر کرده ایم که علت اختلاف چیست؟ در اینکه مدت چه قدر ا ست، زمان چه قدر است؟ شش دسته روایات داریم.

تضاربت (بر خورد و تعارض) الروایات أیضاً فی تحدید مدّه الرضاع المحرّم، و هی علی طوائف:

۱:ما دلّ علی أنّ المحرّم الارتضاع حولین کاملین – یعنی دو سال تمام از زن بیگانه شیر بخورد، احدی به این قول فتوا نداده است چون معنایش این است که هنگامی که این بچه به دنیا آمد،مادر شیر ندهد، دایه شیر بدهد- و هو:

الف؛ ما-عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ لَا یُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَا مِنْ ثَدْیٍ وَاحِدٍ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ » (۱) .

به نظر من، بعضی از راوی ها در نقل روایت چندان دقت نمی کردند، چون زبان شان بوده، در این روایت کلمه « فی» بوده، یعنی در اصل چنین بوده:« ارْتَضَعَا مِنْ ثَدْیٍ وَاحِدٍ(فی) حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ » معنایش این می شود که در ظرف دو سال شیر بخورد، نه اینکه دو سال تمام و کامل شیر بخورد.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۵، ح۸، ط آل البیت.

ب؛ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا كَانَ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ » (۱) .

و ظاهرهما متروک لم يـذهب إليه أحـد، و قـد حمل الشـيخ الحولين على كونهما ظرفاً للرضاع بتقدير «فی» فَكَأَنَّهُ قَالَ: « لَا يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَا مِنْ ثَدْيٍ وَاحِدٍ فِی حَوْلَيْنِ كَامِلَيْن» (۲) .

۲: ما دلّ على أنّ المحرّم الارتضاع سنه، و هو:

الف؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَ مِنْ ثَدْيٍ وَاحِدٍ سَنَةً » (۳) .

احتمال دارد که کلمه «سـنه» قيـد ارتضاع باشـد نه قيـد مدت، يعنی ظرف ارتضاع باشد، مثلًا اينطور بگوييم:«ما ارتضع من ثدی واحد فی ظرف السـنه» يعنی در ظرف يکسال، بعضـی ها جور ديگر توجيه کرده اند و گفته اند: «ما ارتضع من ثدی واحد سنّه» يعنی از يک پسـتان شـير بخورد نه از دو پسـتان، يعنی ممکن است « سـنه» با تخفيف نون نباشد بلکه «سنّةً» با تشديد نون باشد، بعضـی ها گفتنـد:« واحـد سـنّه» يعنی بچه سـنش يکسال باشد، به بچه بر می گردد فلذا روايت برای ما روشن نيست، يعنی نمی دانيم که روايت چگونه است،آيـا کلمه «سـنه» قيـد ارتضـاع است،يعنی در ظرف يکسال، مثل حولين، يا بگوييم:« ما ارتضع من ثدی واحد سنّه» يعنی از يک پستان شير بخورد، يا بگوييم:« ما ارتضع من ثدی، واحد سنّه – بکسر السين»

ص: ۳۶۷

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۷، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۵، ح۱۰، ط آل البيت.

۲- الاستبصار، شيخ طوسی، ج۳، ص۱۹۷، ذيل حديث۷۱۲.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۸، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۲ ح۱۳، ط آل البيت.

قال الشيخ هذا خبر شاذ متروك العمل به بالإجماع، و ما هذا حكمه لا يعترض به على الأخبار الكثير» (۱) .

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

بحث ما در باره مدت رضاع است، یعنی راجع به اینکه مدت و زمان رضاع باید چه اندازه باشد، است، در اینجا شش دسته روایات داریم، دو دسته را در جلسه گذشته خواندیم، دسته اول می گفت دو سال، دسته دوم می گفت یکسال، ما گفتیم که عبارات این دوسته مشوش است، بعید نیست که «حولین» ظرف رضاع باشد، دسته دوم که می گفت یکسال، بعید نیست که مرادش این باشد که:«واحد سنّه – بکسر السین» یعنی یکساله باشد، یا اینکه مراد این باشد که از ثدی و پستان واحد باشد نه از دو پستان و ثدی.

در هر صورت این دو دسته از روایات را خواندیم و بحثش را تمام کردیم، الآن وارد دسته سوم می شویم و ببینیم که دسته سوم چه می گویند؟

۳: ما دلّ على أنّ المحرّم هو الرضاع مدّه مديده

یعنی یک مدتی این بچه را شیر بدهد،اما نمی گوید که این مدت، چه قدر است، فقط می گوید یک مدتی شیر بدهد، مدت مدیده از کجا استفاده می شود؟ از روایت فضیل بن یسار استفاده می شود، چطور مدّه مدیده از روایت فضیل بن یسار استفاده می شود؟ چون می گوید:

«ظِئْر، مَجْبُورَهٌ، خَادِمٌ » متن روایت چنین است: « لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا الْمَجْبُورَهُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظِئْرٌ» معلوم می شود که اینها یک روزه یا دو روزه نیستند، بلکه یک مدتی را شیر می دهند،مانند متبرعه نیستند که هر وقت خواست شیر می دهد و هر وقت هم خواست شیر نمی دهد.

ص: ۳۶۸

۱- المقنع، شیخ طوسی، ص ۳۳۰.

بنابراین، اگر آن روایت فضیل بن یسار را بگیریم که عشره تویش نیست، عرض کردیم که این روایت گاهی تحت شماره هفت است و گاهی تحت شماره یازده است، در شماره هفت، عدد تویش نیست، اما در شماره یازدهم عدد آمده است، فقط کلمه «ظِئْر، مَجْبُورَهُ، خَادِمٌ» است، اگر این با شد، معنایش این است که باید مدت مدیدی را شیر بدهد، اما این روایت برای ما حجت نیست. چرا؟ لأنّها روایه واحده، در یکی اینها آمده است، ولی در روایت دوم فضیل بن یسار، در کنار ظئر، مخبوره و خادم، عشره أيام هم آمده است، بنابراین، نمی شود بر این روایت تکیه کرد.

۴:ما دلّ علی أنّ المحرّم هو الرضاع خمس عشره یوماً و لیالهنّ.

این دسته از روایات می گویند مدتش پانزده شبانه روز باشد، مدرک این نظریه، یک روایتی است که مرحوم صدوق در کتاب «المقنع» دارد:

[و روی أنّه: « لا یحرم من الرّضاع إلّا رضاع خمسه عشر یوما و لیالیهنّ لیس بینهن رضاع» (۱) . که در تقدیر چنین است:«.... لیس بینهن رضاع إمرأه أخری».

البته این روایت مرسل است و نمی شود به آن اعتنا کرد، به این نکته توجه شود که مرحوم صدوق دو کتاب فقهی کوچک دارد که یکی از آنها کتاب «هدایه» است و دیگری کتاب:« المقنع»، ایشان در این دو کتاب، متن روایات را آورده، یعنی فتاوایش متن روایات است، چون قدمای ما (از نظر خود شان) تقوای ببشتری داشتند فلذا خیال می کردند که اگر به عبارت خودشان فتوا بدهد، خلاف است، از این رو فتوا را با نص روایت بیان می کردند، ولذا ایشان فتوایش همین است و طبق روایت، ولی این روایت مرسل است، چون ما نمی دانیم مرحوم صدوق که این روایت را گرفته، سندش به این روایت چیست و چون سندش برای ما روشن نیست فلذا نمی توانیم به این روایت تکیه کنیم.

ص: ۳۶۹

۱- المقنع، شیخ صدوق، ج۱، ص ۳۳۰.

۵: ما دلّ علی أن المحرّم هو الرضاع ثلاثه أیّآم

قول پنجم می گوید اگر سه روز پشت سر هم شیر بخورد، این محرّم است و نشر حرمت می کند، مدرک این قول در حقیقت کتاب فقه رضوی است، فقه رضوی انصافاً فقه خوبی است، این کتاب نشان می دهد که نویسنده اش یک فقیه عالیمقامی بوده است که روایات را جمع کرده، عام را تخصیص زده، مطلق را مقید کرده، یعنی مجتهدانه این کتاب را نوشته است، ولذا این کتاب، مال امام رضا (ع) نیست، اصلش مال یکنفر است یا مال پدر شیخ صدوق،یعنی علی بن بابویه است یا مال شلمغانی است که در اوائل امرش خوب بوده اما در اواخر امرش بد شده، این کتاب برای ما سندیت ندارد، اما می تواند مؤید واقع شود ولذا ما نمی توانیم با این روایت استدلال کنیم.

۶؛ ما دلّ علی الیوم و اللیله و هو:

الف؛ عَنْ زِیَادِ بْنِ سُوقَهَ قَالَ:« قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع هَلْ لِلرَّضَاعِ حَدٌّ یُؤْخَذُ بِهِ فَقَالَ لَا یُحَرِّمُ الرَّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ یَوْمٍ وَ لَیْلَهٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَهَ رَضْعَهً مُتَوَالِیَاتٍ .... » (۱) .

دلیل قول ششم همان روایت زیاد بن سوقه است، هردو را در کنار هم گفته، یعنی هم خمسه عشر را گفته و هم یوم و لیله را، البته این روایات معمول به و مفتابه است، این اشهر است، قول دیگر که همان ده تا باشد مشهور است، فعلاً بحث ما در عدد نیست، بلکه بحث ما در مدت است.

و یؤیدّه ما رواه الصدوق فی المقنع قال:«لا یحرم من الرضاع إلّا ما أنبت اللحم و شدّ العظم و سئل أبو جعفر- علیه السلام- هل لذلک حدّ؟ فقال: لا یحرم من الرّضاع إلّا رضاع یوم و لیله أو (خمس عشره) رضعه متوالیات لا یفصل بینهن» (۲) .

ص: ۳۷۰

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱، ط آل البیت.

۲- المقنع، شیخ صدوق، ج۱، ص ۳۳۰.

و قد إدّعی صاحب الجواهر و غیره فتوی الطائفه علیه من دون مخالف، و علیه العمل.

ما از میان این اقوال، از نظر مدت، یک شبانه روز و از نظر مدت پانزده بار را انتخاب کردیم و از نظر اثر هم شدّ العظم و أنبت اللحم را اختیار کردیم، اما به شرط اینکه ملموس باشد یعنی ما در ظاهر اثرش را ببینیم.

الأمر الثالث: اختلفت کلماتهم فی ما هو الأصیل بین بین هذه العلامات و المستظهر من عباراتهم وجوه:

امر سوم این است که آیا از این سه علامت، هر کدام شان نقش مستقل دارد یا یکی اصل ودوتای دیگر طریق اند آیا هر کدام از اینها مستقل اند، مثلاً اثر برای خودش مستقل است، مدت مستقل است، هر کدام کار خودش را انجام می دهد، می خواهد دیگری باشد یا دیگری نباشد یا اینکه یکی از اینها مستقل و اصیل است، بقیه طریق آن است؟

در اینجا چند قول است:

۱: الأصل هو التقدیر أو الزمان

بعضی می گویند یک شبانه روز و خمسه عشر اصل است، اما اثر طریق اینهاست، در واقع می خواهد برای اثر چندان ارزشی قائل نشود، آیا این مسأله تطبیق می کند یا تطبیق نمی کند؟

إنّ التحدید بالإنبات و الشدّ (أی شدّ العظم) تحدید بأمر مجمل، فیکون الأصل هو التقدیر بالزمان و العدد، حکی هذا القول عن ا لحلبیّین و الطبرسی، و استظهر من ظاهر کتابی الشیخ فی الأخبار- تهذیب و استبصار - حیث بنی العمل علی ما یضمن التحدید بواحد من العدد و الزمان، و ردّ التقدیر بالأثر إلی واحد منهما، فلا عبره بالأثر لولا التقدیران- یعنی تحدید به انبات لحم و شد العظم مجمل است،خیلی ماما و دایه خبره می خواهد تا بفهمد که آیا استخوانش محکم شده یا نه؟ آیا انبات لحم شده یا نه، ولذا شرع مقدس نمی خواهد امر مجمل را محور قرار دهد، اما امر ملموس را می شود محور و معیار قرار داد، مثلاً پانزده بار را به راحتی دایه می شمارد یا یک شبانه روز را به آسانی می شماردو

بنابراین، مناسبت حکم و موضوع همین است که در واقع ما هو الملموس اصیل و موضوع باشد که همان عدد و زمان باشد اما مسأله اثر صحیح نیست.

قلت: لو کان العدد أو الزمان شرطاً وراء وجود الأثر بحیث لا یکتفی بالأثر إلّا بانضمام واحد منهما، یلزم سقوط الأثر عن کونه علامه، و الاستغناء عنه بأحد الأثرین و هو کما تری لا یجتمع مع ترکیز الروایات علی الأثر کما مرّ.

روی این فرمایش لازم می آید که تقدیر به اثر لغو باشد و حال آنکه روایات که ده تا بودند، همگی می گفتند: «الرضاع المحرّم ما أنبت اللحم و شدّ العظم»، معنایش این است که این همه روایات که ملاک را اثر قرار می دهد، همه را دو بیندازیم و بگوییم معیار فقط عدد است و زمان،

بنابراین، اینکه بگوییم معیار عدد و زمان است نه اثر، با کثرت روایاتی که در باره نقش اثر داریم سازگار نیست. فلذا ما این قول را نپذیرفتیم که می گوید تنها معیار عدد و زمان است، اثر هیچ گونه نقشی ندارد. حتی این قول عرفیت هم ندارد که بگوییم معیار عدد و زمان است که انبات لحم و شد عظم باشد فایده ندارد.

۲: الأثر علامه مستقله کالأخیرین

این قول می گوید من هر سه را می پذیرم، یعنی هم اثر را می پذیرم و هم عدد و زمان را، مناسبت حکم و موضوع نیز همین را قول را ایجاب می کند.

إنّ الأثر علامه مستقله غیر متوقفه علی العدد و الزمان، و هما مستقلان کذلک، و علیه الشیخ فی الخلاف،و حکی عن کثیر من الفقهاء متقدّمیهم، و هو ظاهر النصوص حیث علّق الحکم فی کثیر منها علی إنبات اللحم و شدّ العظم، أی ظهور الأثر مطلقاً، سواء أوافق أحدهما أم خالفه.

ص: ۳۷۲

و مناسبه الحکم و الموضوع یقتضی کونه أصلًا برأسه – چون حضرت می خواهد مادر تنزیلی را به مادر نسبی تشبیه کند و بفرماید همان گونه که مادر نسبی شیره جانش را به این بچه می دهد، دایه نیز شیره جانش را به این بچه بیگانه می دهد،عیناً کاری را انجام می دهد که مادر نسبی انجام می دهد، این مناسبت حکم و موضوع ایجاب می کند که خودش اثر مستقل باشد نه اینکه تابع و طریق آن دوتا باشد- لتشبیه الأمّ الرضاعیّه بالأمّ النسبیه، فکما أنّ الولد النسبی ینبت لحمه و یشتدّ عظمه من لبنها، فهکذا الولد الرضاعی – إذا رضع من لبن غیر أمّه علی حدّ رضاع الولد النسبی – ینبت لحمه و یشتدّ عظمه منها و یصیر ولداً و المرضعه أمّاً رضاعیّه تنزیلاً.

فلو حصل الأثر وصدّقه أهل الخبره قبل أن یتمّ العدد أو قبل أن ینقضی الیوم واللیله، نشر الحرمه بلا إشکال، و إن کان نادرا جدّاً.

قال فی الجواهر: «و فی حصول الأثر بما دون العدد المعتبر و المدّه و جهان: من الأصل- مراد اصل حلیت است، یعنی اثر بخش نیست و ایجاد حرمت نمی کند، اگر در بیست و دو ساعت چاق شد و استخوانش هم محکم گردید، فایده ندارد. چرا؟ چون شک در حرمت داریم، اصاله الإباحه جاری می شود- و عموم الموثّق – یعنی موثقه زیاد بن سوقه – و غیره – چون روایت زیاد بن سوقه، جفت شان را گفته فلذا اگر یکی تنها باشد، فایده ندارد و نشر حرمت نمی کند- و من عدم اشتراط الانعکاس فی العلامات فیحمل العموم علی نفی التحریم بالنظر إلی بعضها فلا ینافی التحریم ببعض آخر، و لعلّه الأقوی، و به قطع فی المسالک» (1) . از جمله « و من عدم اشتراط الانعکاس فی العلامات ...» می خواهد بفرماید کافی است. چرا؟ چون در علامات انعکاس و اطراد لازم نیست، ممکن است علامات با هم فرق کند، مثلاً شما می گویید:« إذا خفی الأذان فقصّر و إذا خفی الجدران فقصّر»، و حال آنکه اذان زودتر مخفی می شود تا جدران.

ص: ۳۷۳

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۹، ص۲۷۷.

بنـابراین، صاحب جواهر می فرمایـد در مسأله دو وجه است، وجه اول فایـده نـدارد، یعنی نشـر حرمت نمی کنـد، وجه دوم می گوید فایده دارد.

نظریه استاد سبحانی

ولی نظر مـا این است که دومی صـحیح است نه اولی، اگر واقعاً در بیست و دو ساعت انبات لحم و شـدّ عظم پیـدا کرد، یعنی چاق و چله شد، این محرّم است و نشر حرمت می کند، فلذا استدلال صاحب جواهر را رد می کنیم و می گوییم: اما تمسک به اصـل، اینجـا جـای تمسـک به اصل نیست،چون دلیل اجتهادی داریم که می گویـد: ما أنبت اللحم و شـدّ العظم، با وجود دلیل اجتهادی تمسک به اصل معنی ندارد.

اما اینکه فرمود: روایت زیاد بن سوقه هردو را جفت هم ذکر کرده است، جوابش این است اینکه در خبر زیاد بن سوقه آمده لا رضاع إلّا،نفیش نفی نسبی است نه نفی مطلق، یعنی می خواهـد عامه را رد کنـد، چون عامه (اهل سـنت) می گویند دوتا و سـه تـا، دو ساعت و سه ساعت کافی است، روایت زیاد بن سوقه می خواهـد بگویـد این گونه نیست که عامه می گوینـد، یعنی دو ساعت و سه ساعت کافی نیست.

أقول: و أمّـا التمسک بالأصل فهو مطروح، لوجود الـدلیل الاجتهادی، أی ما أنبت اللحم و شـدّ العظم، و اما موثقه زیاد بن سوقه «لا یحرّم الرضاع أقلّ من یوم و لیله أو خمس عشـره رضعه متوالیات» فالحصر فیه إضافیّ فی مقابل العامّه الذین یکتفون فی نشر الحرمه بالرضاع بأقلّ من یوم و لیله و خمس عشـره رضعه، و لیس ناظراً إلی تقیید الأثر به (أی بالعدد) و أنّه أیضاً لا ینشر الحرمه إذا لم یبلغ الحدّ المذکور فی الروایه.

خیلی نادر است که بچه ای کمتر از یک شبانه روز دارای اثر بشود، یعنی انبات لحم و شد عظم کند و این همه بحث کردن در یک امر نادر معنی ندارد.

ص: ۳۷۴

بله! اگر یک چنین امر نادری بالفرض تحقق پیدا کند، یعنی اگر در کمتر از یک شبانه روز اثر حاصل شد،حتماً نشر حرمت می کند.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

سخن در باره این است که ما سه سبب و سه علامت داشتیم و آنها عبارت بودند از: زمان، عدد و اثر، باید ببینیم که از میان این سه تا،کدام شان اصیل است و کدام شان فرع می باشد؟

در اینجا چند قول وجود دارد:

۱: الأصل هو التقدیر أو الزمان

قول اول گفت دوتا رسمیت دارد، یعنی عدد و زمان رسمیت دارند و اصیل هستند، برای اثر ارزش قائل نشد، اصالت را یا به عدد داد یا به زمان،

۲: الأثر علامه مستقله کالأخیرین

قول دوم گفت هر سه اصیل هستند، یعنی هم زمان و عدد اصیل است و هم اثر.

۳: الأثر هو الأصیل و الآخران طریقان إلیه

قول سوم می گوید اصیل و همه کاره اثر است، آن دوتای دیگر طریق به سوی اثرند، یعنی تمام احکام دور محور اثر می چرخد واگر چنانچه اسلام عدد و زمان را هم گفته است، عدد و زمان طریق به سوی آن (اثر) است.

مختار استاد سبحانی

ظاهراً این قول، قول اقوی باشد چون در بسیاری از روایات روی اثر (که انبات لحم و شدّ العظم باشد) تاکیده شده، معلوم می شود که میزان اثر است و آن دوتای دیگر طریق به سوی اثر می باشند.شاهدش هم دو مسأله است، یکی تاکید اسلام روی انبات لحم وشدّ العظم، ثانیاً؛ روایاتی که کمتر را نفی می کرد، مدلل می کرد بر اینکه:« أنّه لا ینبت اللحم و لا یشدّ العظم». پس معلوم می شود که میزان است و آن دوتای دیگر طریق به سوی اثر می باشند.

ص: ۳۷۵

فرعان

حال که این مطلب فهمیده شد که اصیل همان اثر است، من در اینجا دوتا فرع را مطرح می کنم، جوابش را شما پیدا کنید.

البته این مطلب خیلی روشن است که هر کجا اثر باشد، آن دو طریق هم خواهد بود و قطعاً نشر حرمت هم خواهد کرد. چرا؟ چون جامع الجهات است، ولی گاهی این گونه نیست مانند دو فرع ذیل:

الف؛ اثر مشکوک است، یعنی نمی دانیم که انبات لحم و شدّ العظم حاصل شده یا نه، اما دوتا طریق موجود است، به این معنی که پانزده بار شیر خورده و بیست و چهار ساعت هم گذشته، آیا در اینجا نشر حرمت می کند یا نه؟

مسلّماً در اینجا نشر حرمت می کند.چرا؟ چون طریق است، حجت داریم، بنا شد که این دوتا طریق باشند هر چند نوکر هستند، اما نوکر حجتی هستند، با وجود حجت نمی توانیم بگوییم نشر حرمت نمی کند.

ب؛ یقین داریم که اثر نیست، اما بیست و چهار ساعت یا پانزده بار شیر خورده، آیا در اینجا نشر حرمت می کند یا نه؟ نشر حرمت نمی کند چون بنا شد که اصیل و همه کاره اثر باشد و در اینجا ما یقین به عدم اثر داریم، یعنی یقین داریم که انبات لحم و شدّ العظم حاصل نشده است، مثل اینکه بچه مبتلا به اسهال است و هیچ گونه انبات لحم و شدّ العظمی حاصل نشده است.

پس ما در قول ثالث، یک مسأله را به دو صورت و یا سه صورت حل کردیم و مختار ما نیز همین قول ثالث است، عرفاً نیز چنین است، یعنی اگر آقایان مسائل را بر متن عرف و ذهن عرف مطرح کنند، مسأله را بهتر می تواند حل کند،این زن (دایه) در واقع می خواهد مادر بشود، شیره جان او بخورد و جزء جان این بچه بشود، عرف در اینجا می گویند اثر میزان است، این دوتای دیگر (عدد و زمان) هم طریق اند.

بنـابراین،اگر هر سه علامت وجود داشـته باشـند،« نور علی نور»،اما اگر اثر مشـکوک است، ولی آن دوتای دیگر طریق موجود است، باز هم نشـر حرمت می کند، چرا؟ فرض این است که ما حجت داریم، اما اگر یقین داریم که اثر نیست، مسـلّماً در اینجا نشر حرمت نمی کند. چرا؟ لتخلف الأماره، اماره از واقعیت متخلف است.

۴: الأصل هو العدد

البته قول رابع صـرف احتمال است و من ندیـدم کسـی را که قائل به این قول شـده باشـد، و آن این است که میزان عدد است، یعنی نه اثر میزان است و نه زمان، میزان همان عدد است که پانزده بار باشد. این قول دلیل هم ندارد فلذا این قول ضعیف است و صرف احتمال است.

ما از این اقوال چهارگانه، قول سوم را انتخاب کردیم و گفتیم میزان و معیار همان اثر است و آن دوتای دیگر طریق اند.

الأمر الرابع: فی أنّه لا بدّ لتحقّق التحریم من استناد الأثر إلی الرضاع استناداً عرفیّاً

مـا می خـواهیم در این امر رابـع، دو فرع دیگر را هم مطرح کنیم ودر حقیقت امر رابـع، مقـدمه دوتـا فرع است، اول امر رابع را بررسـی کنیم و سـپس سـراغ دوتا فرعش برویم، امر رابع این است که آقایان می گویند،پانزده بار شیر بخورد،در وسط شیر زن دیگر را هم نخورد، غذاا هم نخورد، تنها غذایش شـیر مرضـعه باشد، این شـرائط را می گویند، اینک ما روی این مبنا فرعی را مطرح می کنیم.

فرع این است که اگر این بچه یـک روز با غـذا سـیر می شود، یعنی مادر یا شـیر خشک به او می دهـد یا یک چیز دیگر بجای شیر به او می دهـد، یعنی یـک روز به این بچه شـیر می دهـد، و یـک روز هم چیز دیگر، و این حـالت تا دو ماه یا سه ماه ادامه پیدا کرد، آیا در اینجا می توانیم غذای قبلی مضـر است چون آقایان می گویند باید غذایش شـیر دایه باشد، نه شیر زن دیگر و نه غـذای دیگر، اما در اینجا این بچه تا سه ماه یک روز در میان شـیر خورده نه هر روز، اما به قـدری ادامه پیدا کرده که:« شـدّ العظم و أنبت اللحم»، آیا در اینجا نشر حرمت می کند یا نه؟

روی مبنای ما نشر حرمت می کند چون ما قول سوم را انتخاب کردیم و اصالت را به اثر دادیم نه به آن دوتای دیگر.

الأمر الرابع: فی فی أنّه لابدّ لتحقّق التحریم من استناد الأثر إلی الرضاع استناداً عرفیّاً.

فههنا فرع، فلو فرض ترکّب غذاء الصبیّ من اللبن و السکّر، أو فرض استقلالهما(یک روز شیر است و روز دیگر شکر یا چیز دیگر) بحیث کان رضاع اللبن فی وقت و السکّر فی وقت آخر، نشر ذلک الحرمه إذا استمرّ هذا العمل مدّه طویله – کما عرفت – بحیث یصحّ إسناد نبات و اشتداد مقدار لحمه و عظمه إلی رضاعه، و إن کان للغذاء أیضاً تأثیر فی ذلک.

و بالجمله، فإنّ لکلّ من الرضاع و الغذاء تأثیراً فی إنبات اللحم و شدّ العظم، فإذا استمرّ ذلک مدّه مدیده، یقطع بأنّ لبنها أنبت لحمه و شدّ عظمه.

فرع دوم، و مثله ما إذا حصل الأثر و إن لم یتحقق نفس العدد و الزمان، لما مرّ من کون الملاک و الأثر.

فرع دوم این است که اگر چنانچه اثر حاصل شد، اما این دوتا علامت و طریق نیستند، این عکس فرع قبلی است، چون فرع قبلی این بود که اثر مقطوع العدم است و این دوتا مقطوع الوجود است، حالا ـ عکس است، یعنی این اثر قطعی الوجود است و این دوتا (عدد و زمان) قطعی العدم است (از حیث نصاب قطعیّ العدم است)،عکس فرع قبلی، آیا نشر حرمت می کند یا نه؟ از نظر ما نشر حرمت می کند. چرا؟ چون ذوالطریق (که انبات لحم و شدّ العظم باشد) میزان است نه طریق.

ولی در اینجا دوتا روایت داریم که ممکن است نظر ما را رد کند، یکی روایت مسعده است و دیگری هم روایت ابن أبی عمیر، ما گفتیم اگر اثر قطعی الوجود باشد،اما دوتای دیگر (عدد و زمان) به حد نصاب نرسند (قطعی العدم از نظر نصاب) گفتیم حکم دایر مدار اثر است و نشر حرمت می کند، ولی روایت مسعده عکس گفتار ما را ثابت می کند، حضرت در آن روایت فرموده که یکی و دوتا به درد نمی خورد.

ص: ۳۷۸

متن روایت مسعده

عَنْ مَسْعَدَهَ بْنِ زِيَادٍ الْعَبْدِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا شَدَّ الْعَظْمَ وَ أَنْبَتَ اللَّحْمَ فَأَمَّا الرَّضْعَهُ وَ الثِّنْتَانِ وَ الثَّلَاثُ حَتَّى بَلَغَ الْعَشْرَ إِذَا كُنَّ مُتَفَرِّقَاتٍ فَلَا بَأْس» (۱) ، «فَلَا بَأْس» یعنی نشر حرمت نمی کند.

ما در جواب می گوییم که این روایت منافات با عرض ما ندارد، چون این روایت می خواهد ردّ عامه (اهل سنت) بکند، زیرا عامه می گویند دوتا، سه تا و چهار تا، حضرت می فرماید حتی تا ده تا هم اگر متفرقات باشد به درد نمی خورد. این غیر از این است که اگر اثر قطعی شد، اما عدد و زمان به حد نصاب نرسید، یعنی به پانزده تا نرسید یا از نظر زمان به حد نصاب نرسید، یعنی به بیست و چهار ساعت نرسید، این روایت ناظر به جایی است که عامه به یکی،یا دوتا و سه و امثالش اکتفا کرده اند، حضرت می فرماید حتی اگر به ده تا هم برسد نشر حرمت نمی کند و به درد نمی خورد.

«علی ای حال» خیال نشود که این روایت ناقض عرض ماست، بلکه در ردّ عامه است، اما اگر اثر قطعی باشد هر چند عدد کم باشد، اثر دارد و نشر حرمت می کند. چرا؟ چون ما گفتیم میزان اثر است نه آن دوتای دیگر.

به بیان دیگر؛ این روایت ناظر به جایی است که عدد ناقص است، اثر هم نیست، و حال آنکه بحث ما در جایی است که اثر قطعی الوجود است ولو نصاب ناقص است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۹، ط آل البیت.

فهو یـدلّ علی أنّ هـذه الرضـعات (العشـر المتفرقـات) لا تنبت اللحم و لا تشـدّ العظم - خلافاً للعامّه - و مع ذلک لا یـدلّ علی سقوط الأثر عن الاعتبار عند العلم بتحقّقه بالرضاع المستمرّ، کما هو المفروض، و صحّه الاستناد إلیه.

روایت ابن أبی عمیر

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَوَاهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « الرَّضَاعُ الَّذِی یُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ هُوَ الَّذِی یَرْضِعُ حَتَّی یَتَضَلَّعَ وَ یَتَمَلَّی وَ یَنْتَهِیَ نَفْسُه» (1) .

این روایت هم اماره است، فرض کنید که اثر موجود است، ولی نه شکمش پر شده و نه پهلویش باد کرده اما می دانیم که اثر است،این روایت در جایی است که اثر نیست،حضرت در آنجا می فرماید به اندازه شیر بخورد که پهلویش باد کند و شکمش بالا بیاید،این در جایی است که علم به اثر نیست، و حال آنکه بحث ما در جایی است که علم به اثر باشد، یعنی یقین داریم که اثر موجود است.

بنابراین،این روایت و روایت مشابه آن مزاحم عرض ما نیست.

خلاصه اینکه: این دو روایت و امثالش مال جایی است که علم به اثر نیست، و حال آنکه بحث ما در جایی است که علم به اثر داریم و می دانیم که اثر موجود است.

فالظاهر أنّهما بصدد ردّ العامّه فی اکتفائهم بالمصّه (یکبار مکیدن) و المصّتین (دوبار مکیدن)، لا نفی الرضعه الناقصه إذا بلغت من الکثره مرتبه أنبتت اللحم و شدّت العظم.

و مثله ما دلّ علی اعتبار التوالی فی العـدد و الزمان، فإنّ المراد نفی کونهما علامه لحصول الأثر عند فقد التوالی، و لکنّه لا ینافی القطع بحصوله من طریق آخر.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۳، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۴، ح۲، ط آل البیت.

تمام اینها در جایی است که علم به اثر نباشد، و الا اگر علم به اثر باشد، دیگر نیاز به این بحث ها نیست.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

شرع مقـدس در اینجا سه ملاک معین کرد و فرمود عـدد بایـد پانزده بار باشـد، زمان هم یوم و لیله ، اثر هم انبات اللحم و شـدّ العظم باشد، قاعدتاً باید این سه تا همراه باشـند و حال آنکه ما می بینیم عدد با زمان همراه نیست، یعنی پانزده بار با یک شـبانه روز همراه نیست، غالباً بچه ها در یک شـبانه روز ده بار شـیر می خورند و اگر احیاناً بعضی از آنها اکول باشند دوازده بار شیر می خورند، بنابراین، اگر زنی یک شـبانه روز شـیر داد، از نظر زمان نشـر حرمت می کند اما از نظر عدد حرام نمی شود و نشـر حرمت نمی کند، اینها از هم جدا شدند و حال آنکه امارات باید با همدیگر همراه و همگون باشـند، عدد عقب تر است، زمان جلوتر است، زمان در ده بار یا دوازده بار محقق می شود و حال آ نکه عدد زمان بیشتری می برد.

در صورت ناهماهنگی و عدم تطابق زمان با عدد، حکم شرعی چیست و چه باید کرد؟

صـاحب جـواهر می خواهـد مسأله را درست کنـد ولـذا می فرمایـد نوع بچه هـا همراهنـد، زمـان بـا پـانزده بـار در نوع بچه ها همراهند، حال چند بچه دیگر که شاذن هستند و کمتر غذا می خورند مطرح نیست، می گوید نوع شان همراه است.

ولی این فرمـایش صاحب جواهر صـحیح نیست چون بچه هر سه ساعت شـیر می خورد که در یک شـبانه روز می شود هشـت بار، البته زنانی هم هسـتد که بـدون قیـد و شـرط شـیر می دهنـد فلـذا ما چهار تای دیگر را هم اضافه می کنیم که جمعاً بشوند دوزاده بار، با این وجود ما چگونه بگوییم که هم زمان میزان است و هم عدد؟

ص: ۳۸۱

صاحب جواهر می گوید که نوع بچه ها در اینجا مطرح است، ولی ما می بینیم که نوعش تخلف دارد.

نظریه شیخ انصاری و صاحب مسالک

شیـخ انصـاری و صـاحب مسالک فرموده انـد زمان مال جایی است که زن (دایه) نشـمارد، ولی اگر بشـمارد همان عـدد میزان است، چون زنـان غالباً حوصـله شـمارش را ندارنـد، شـرع مقـدس زمان را معین کرده، اساس و میزان عـدد است، اگر موفق به شمردن شد، میزان همان عدد است، اما اگر موفق به شـمردن نشد، مثل اینکه زن کم سواد است یا مشاغلش زیاد است به گونه ای که نمی تواند بشمارد، در اینجا شرع مقدس زمان را جایگزین عدد نموده.

ولی هردو جواب، جواب نادرست و نا صواب است، یعنی هم جواب صاحب جواهر صحیح نیست که می گوید در نوع بچه ها عدد با زمان همراهند و هم جواب شیخ انصاری و صاحب مسالک که می گویند زمان مال زنی است که عدد نداشته باشد، اما

گر عدد داشته باشد، عدد مقدم بر زمان است، این هم یک جمع بلا شاهد است.

ما اینجا عـدد را با زمان سـنجیدیم، الآن می خواهیم عـدد را با اثر بسـنجیم، اختلاف اینها خیلی کم است، یعنی به ندرت یافت می شود که بچه شـدّ عظم و انبات لحم بکنـد، در حالی که کمتر از پانزده بار باشد، بسـیار نادر است که اثر پیدا بشود اما عدد پیدا نشود، بنابراین، مشکل عدد با زمان است نه با اثر، غالباً اثر عقب تر از زمان است.

علاوه براین، اثر یک ماده افتراقی دارد که عـدد اصـلاً در آنجا نیست، مثل اینکه زنی یکماه تمام یا دوماه تمام بچه را شـیر می دهد، منتها روز در میان، یعنی یک روز شـیر می دهد و روز دیگر غذا یا چیز دیگر و این مسأله تا یکماه یا دوماه ادامه پیدا می کند، در اینجا اثر است اما عدد مطرح نیست.

ص: ۳۸۲

نکته قابل توجه

اینکه ما می گوییم زمان با عدد همراه نیست، در این جهت بین اقوال ثلاثه فرقی نیست، خواه بگوییم هردو اصیل هستند و اصلاً اثر مؤثر نیست که قول اول همین را می گفت، یا بگوییم هر سه مؤثر است که قول دوم باشد، یا بگوییم موضوع و اصیل اثر است، عدد و زمان طریق آن است، در این مسأله که انعکاس نیست فرقی بین اقوال ثلاثه نیست، خواه زمان و عدد را اصیل بدانیم یا اثر را اصیل بدانیم و این دوتا را طریق برای آن، یا اینکه به هر سه اعتبار قائل بشویم، در همه این صور عدد باز زمان قابل جمع نیست، عدد همیشه دیر تر است، زمان همیشه جلو تر است.

بله! عدد با اثر مشکلی ندارد،چون غالباً اثر عقب تر از از عدد است نه جلوتر، علاوه براین،گفتیم اثر یک ماده افتراقی دارد که خواندیم و آن راجع به زنی بود که بچه را هم شیر می دهد و هم غذا می دهد، در اینجا اصلاً عدد مطرح نیست، مطرح فقط اثر است.

مشکله عدم الانعکاس بين المدّه و كلّ من العدد و الأثر

إنّ ظاهر الموثّقه هو الاكتفاء بالمدّه فى نشر الحرمه و إن لم يبلغ العدد، و هو مشكل، ضروره لغويّه التحديد بالعدد حينئذ – چون همیشه زمان، جلوتر از عدد است–، فالظاهر تحقق المدّه غالباً قبل تحقّق العدد، فإنّ الطفل حسب العاده لا يرضع فى اليوم و الليله أزيد من عشر رضعات، أو إثنتى عشره، كما هو ظاهر لمن لاحظ ولده الرضيع، أو استفسر عمن له ولد رضيع.

در اینجا دوتا جواب گفته اند، جواب اول جواب صاحب جواهر است، ایشان می گوید نوع بچه ها.

ص: ۳۸۳

فما ذکره صاحب الجواهر معلّلاً الاکتفاء بالمدّه و إن لم یبلغ العدد بقوله:« یمکن أنی کون تحدید الشارع ملاحظاً فیه الوسط من الناس فإنّه کما اعترف به فی المسالک یأتی علی العدد تقریباً» (۱) ، لا یخلو من نظر.

جواب دوم مال شیخ انصاری است، شیخ انصاری فرموده اگر شرع مقدس مدت را گفته، این از روی بیچارگی است، و الا میزان عدد است، چون زنانی هستند که حوصله شمارش را ندارند یا بی سواد هستند یا مشاغل زیاد دارند که حوصله شمارش را ندارند فلذا شرع مقدس مدت را آورده، و الا اگر شمارش کنند، مدت معتبر نیست.

و لأجل هذا الإشکال التجأ الشیخ و العلّامه فی التذکره إلی أنّهما (إی الیوم و اللیله أو الأثر) لمن لا یضبط العدد، و مقتضاه عدم اعتبارهما مع العلم بالنقص عن العدد.

بنابراین،اگر شبانه روز گذشت و هنوز به پانزده بار نرسیده، نشر حرمت نمی کند مگر اینکه زن نشمارد، بله! اگر نشمارد، در این صورت به مدت ا کتفا می کنیم.

و الحقّ أنّ عدم انعکاس علامتین (المدّه و العدد) معضله تحتاج إلی تدبّر تامّ للدفاع عنها، و أمّا عدم الانعکاس من جانب الأثر فغیر مضرّ، ضروره ندره اتفاق حصول الأثر المحسوس قبل العدد، فالقول بکون الأثر علامه مستقله، لا یضرّ بکون العدد و المدّه علامتین. علی أنّ للأثر مادّه افتراق لا یزاحم و هی ما إذا تحقّق الأثر نتیجه رضاع لفتره طویله تخلّلها رضاع من امرأه أخری، فإنّ الحقّ أنّه یحرم و إن کان بالنظر إلی العدد و المدّه غیر واجد لشرائطها.

إلی هنا تمّ نسبت عدد به مدت، اینک می خواهیم عدد را به اثر بسنجیم، غالباً عدد جلوتر است،اثر بعد است، آنچنان نیست که لغویت لازم بیاید، یعنی لغویت لازم نمی آید،چون عدد همیشه جلوتر است، عدد عقب است، ممکن است کسی بگوید دراینجا هم اشکال است، اگر عدد همیشه جلو است، اثر همیشه عقب است، پس اثر لغو می شود، جوابش ماده افتراق است، ماده افتراق جایی است که زن بچه را هم غذا بدهد و هم شیر، در آنجا اثر مؤثر است در حالی که عدد مطرح نیست.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۳۷، ص۷۹.

ههنا فروع

الأول: شـرع مقـدس فرموده روز و شب، حتماً این زن بایـد دقت کنـد که دم آفتاب شـیر بدهد تا دم آفتاب دیگر، و حال آنکه این کار حرجی است، فلـذا ما می گوییم یوم و لیله کنایه از بیست وچهار ساعت است نه اینکه زن حتماً بایـد دقت کنـد، یعنی اول آفتاب شـروع کنـد و تا دم آفتاب روز بعد هم تمام کند، این را نمی خواهد بگوید، یوم و لیله به معنای مدت است، گاهی قرآن کریم یوم و لیله را در مدت به کار برده است،مثلاً می فرماید: « سَخَّرَهَا عَلَیهِمْ سَبْعَ لَیالٍ وَثَمَانِیةَ أَیامٍ » (۱)

این کنایه از یک شبانه روز است.

الأول: إنّ الیوم و اللیله عنوانان مشیران إلی الظرف الخاصّ الّذی یرضع فیه الصبیّ، فلا یعتبر خصوص الیوم و اللیله الحقیقین، بل یکفی الملّفق منهما و خاصّه مع ملاحظه ما نبّه علیه الشیخ الأعظم فی هذا المقام.

الثانی: لو أطعم الرضیع فی أثناء الیوم و اللیله طعاماً آخر ، فالظاهر کونه مضرّاً بصدق رضاع یوم لیله، لأنّ المتبادر کون غذائه فی ذاک الظرف هو اللبن الذی یرضعه.

گاهی از اوقات بچه در بین بیست و چهار ساعت یک آب مختصری می خواهد، آیا این مضر به رضاع است یا نه؟

به نظر می رسد که این مقدار مضر نباشد، چون این مقدار، انبات لحم و شد عظم مؤثر نیست.

نعم لا یضرّ الغذاء القلیل غیر المؤثّر فی جوعه و عطشه.

الثـالث: هـل المعتبر فی الرضـاع یوماً ولیله، رضاع نوع الأطفال الرضّع (جمع راضع)، أو المناط فیه حال شـخص الطفل الرضـیع؟ الظاهر هو الثانی، سواء کان شربه اللبن أکثر من المتعارف أو أقلّ منه، لأنّ الحکم هنا تابع لموضوع نفسه.

۱- حاقه/سوره۶۹، آیه۷.

آیـا میزان نـوع بچه هـاست یـا میزان بچه ای است که در دامن مـادر است؟ ظـاهراً میزان دومی است. چطـور؟ چون حکم تـابع موضـوع است، موضوع فعلاًـ این بچه است، ممکن است این بچه بیش از متعـارف شـیر بخورد یـا کمـتر از متعـارف، میزان این است که این بچه را بیست و چهار ساعت شـیر بدهد، حالا بچه ای است که زیاد شـیر می خورد و بچه ای هم است که شیر می خورد، میزان نوع بچه ها نیست، شرع مقدس نمی آید که کار را مشکل کند و بگوید نوع بچه ها میزان است، نوع بچه ها فرق می کنند فلذا نمی ندانیم که نوع بچه ها مقدار می خورند.

الرابع:یشترط فی نشـر الحرمه بالرضـاع یومـاً ولیله احتمال تأثیر اللبن فی شـدّ العظم و إنبات اللحم، فلو فرض حصول العلم بعـدم التأثیر فلا نشـر، لأنّ المتبادر من شـرطیه إنبات اللحم و شدّ العظم، أنّ ملاک نشر التحریم تأثیر اللبن فی شدّ العظم و نبات اللحم، غایه الأمر أنّ الزمان أو العدد طریقان إلیهما، فإذا علم التخلف فلا تحریم، نعم احتمال التأثیر کاف، لأنّ العلم بالأثر أمر مشکل.

اگر بچه ای دچار اسهال است، مثلًا بیست و چهار ساعت شیر خورد،اما نه در لحمش اثر گذاشت و نه در شدّ عظمش اثر نهاد، مسـلّماً در اینجا نه عدد میزان است و نه مدت، بحث در جایی است که اثر گذار باشد. بله! اگر شک در اثر داشـته باشیم، عدد برای ما کافی است چون عدد طریق است و ما به طریق عمل می کنیم اما اگر یقین داشته باشیم که اثر نگذاشته، مسلّماً در اینجا نشر حرمت نمی کند.

الشرط الثالث:کیفیه الرضاع

یشترط فی الرضاع الناشر للحرمه من حیث الکیفیه، ثلاثه أمور:

الأول: أن تكون الرضعه كامله.

الثانی: أن تكون الرضعات متواليه.

الثالث: أن يرضع من الثدی، فلا يكفی الوجور.

سه شرط دارد، شرط اول این است که از شیر سیر بشود، شرط دوم این است که بین رضاع اول و رضاع دوم در وسط چیزی نخورد،یعنی رضاع ها متوالی باشد، شرط سوم این است که از پستان بخورد، و الا اگر شیر مادر را در شیشه بکنند و از طریق شیشه یا چیز دیگر به بچه بخورانیم، کافی نیست و نشر حرمت نمی کند.

أمّا الأمر الأول: و هو اشتراط كماليه الرضاع، فيدلّ عليه مرسله بْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا رَوَاهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « الرَّضَاعُ الَّذِی يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ هُوَ الَّذِی يَرْضِعُ حَتَّى يَتَضَلَّعَ وَ يَتَمَلَّى وَ يَنْتَهِيَ نَفْسُه» (۱) .

و خبر ابْنِ أَبِی يَعْفُورٍ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَمَّا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ قَالَ إِذَا رَضَعَ حَتَّى يَمْتَلِئَ بَطْنُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَ وَ ذَلِكَ الَّذِی يُحَرِّم» (۲) .

أيضاً روايه الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ جَعْفَرٍ ع قَالَ: « لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا الْمَخْبُورَهُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظِئْرٌ ثُمَّ يُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ يَرْوَى الصَّبِيُّ وَ يَنَامُ» (۳)

فإنّ ذيلها دالّ على كون الرضعه كامله تروی الصبیّ فينام، و التقييد بالنوم لمجرد الإشاره إلی شبع الولد من اللبن.

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۳، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۴، ح۲، ط آل البيت.
۲- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۳، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۴، ح۱، ط آل البيت.
۳- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۷، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۱، ط آل البيت.

البته خوابیدن مطرح نیست، خوابیدن نشانه سیر شدن است، بچه تا گرسنه است خوابش نمی برد، وقتی شکمش پر شد و سیر گردید، فوراً خوابش می برد.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

همان گونه که قبلا بیان شد، در نشر حرمت سه شرط داریم، شرط اول این است که رضعه باید کامل باشد نه ناقص، یعنی بچه شیر بخورد و سیر بشود، شرط دوم این است که این رضعات متوالی باشد، به این معنی که در وسط زن دیگر او را شیر ندهد، شرط سوم این است که باید از پستان شیر بخورد فلذا اجور کافی نیست، ما فعلاً همان شرط اول را می خوانیم و مقداری هم از دومی بحث می کنیم، پس بحث اول این است که رضعه باید رضعه کامله باشد، دلیل ما بر این مسأله همان روایاتی است که ابن أبی عمیر و دیگران نقل کرده اند.

پرسش

پرسشی که در اینجا مطرح می باشد این است: اینکه ما گفتیم رضعه باید کامل باشد، آیا این شرط، شرط عدد است یا در زمان هم (که بیست و چهار ساعت است)کمال رضعه شرط است و هکذا در اثر هم شرط است؟

پاسخ

تنها در عدد شرط است، یعنی در زمان لازم نیست که رضعه کامل باشد، چون اگر در زمان رضعه ناقص شد، دو مرتبه بچه شیر می خورد و آنهم بیشتر، بالأخره این عدد است که روی عدد حساب می کنیم، باید رضعه اش کامل باشد، اما اگر در زمان ناقص شد، بچه در بیست و چهار ساعت گرسنه نخواهد ماند، در آخر بیشتر می خورد.

بنابراین، ظاهراً رضعه کامله شرط عدد است و الا در زمان در بیست و چهار ساعت شیر مادر را می خورد، چه کمال رضعه باشد که می شود دوازده بار، و اگر چنانچه ناقص بخورد، می شود شانزده تا، البته شانزده تا همان مقدار دوازده تاست، فلذا ما کمال رضعه را در عدد شرط می دانیم نه در زمان فضلاً عن الأثر، در اثر احتیاج نداریم چون «اثر» انبات اللحم و شدّ العظم است، چه کم بخورد و چه زیاد، زیرا میزان این است که به مرحله انبات لحم و شد العظم برسد.

ص: ۳۸۸

أیضاً روایه الْفُضَیْلِ بْنِ یَسَارٍ عَنْ جَعْفَرٍ ع قَالَ: « لَا یُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا الْمَخْبُورَهُ أَوْ خَادِمٌ أَوْ ظِئْرٌ ثُمَّ یُرْضَعُ عَشْرَ رَضَعَاتٍ یَرْوَی الصَّبِیُّ وَ یَنَامُ» (۱)

فإنّ ذیلها دالّ علی کون الرضعه کامله تروی الصبیّ فینام، و التقیید بالنوم لمجرد الإشاره إلی شبع الولد من اللبن.

البته خوابیدن مطرح نیست، خوابیدن نشانه سیر شدن است، بچه تا گرسنه است خوابش نمی برد، وقتی شکمش پر شد و سیر گردید، فوراً خوابش می برد.

و هل کمال الرضعه شرط فی کلّ من الأثر و العدد و المدّه أو تختصّ ببعضها؟

إما شرطیته فی العدد فممّا لا ریب فیه، و ذلک (مضافاً إلی انصراف دلیله إلی الرضعات الکامله) أنّه لو کفت الناقصه للزم هدم الحدّ الذی اعتنی به الشارع و جعله، فإنّ لازم الاکتفاء بخمس عشره مصّه أو أکثر منها بقلیل، هو القول بکفایه الرضعه الواحده لبّاً، مع أن الناظر فی أخبار الباب یحدس بأنّ الشارع اعتبر فی نشر الحرمه بالرضاع، مرتبه خاصّه یتکوّن معها لحم الصبیّ و عظمه من لبن المرضعه، ولم یکتف بالإنبات و الشدّ العقلیین اللّذین یحصلان بالرضعه الواحده فما فوقها- که حتی اگر به اندازه یک قاشق هم بخورد، اثر دارد،منتها اثر عقلی دارد هر چند ما ندانیم- مضافاً إلی مرسل ابن أبی عمیر و خبر ابن أبی یعفور، فإنّ القدر المتیقّن منهما هو العدد دون الأثر، فإنّه یحصل بالرضعات الناقصه إذا استمرّ الرضاع مدّه طویله، کما لا یخفی.

«علی ای حال » رضعه کامله در عدد شرط است، اما در ا ثر شرط نیست، در زمان هم شرط نیست چون اگر در اول ناقص بخورد، بعداً کاملتر خواهد خورد، بالأخره این بچه در بیست و چهار ساعت گرسنه نمی ماند، منتها ممکن است این بیست و چهار ساعت متوالی باشد و ممکن است متوالی نباشد، ممکن رضعه ها کامل باشد و ممکن است رضعه ها ناقص باشد.

ص: ۳۸۹

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۱، ط آل البیت.

و منه يظهر عدم اشتراط كماليه الرضعه فى النشر بالأثر، فإنّ الملاك فيه هو شدّ العظم و نبات اللحم، و هو كما يحصل بالرضعات الكامله يحصل بالناقصه أيضاً على الوجه الّذى ذكرناه.

خلاصه مطلب اینکه؛ ما به این نتیجه رسیدیم که رضعه کامله شرط عدد است نه شرط زمان و اثر، یعنی در زمان و اثر شرط نیست.

اما شرطيته فى التحريم فى المدّه، فربما يقال به، لعدم صدق رضاع يوم و ليله بالرضعات الناقصه.

می گویند یوم و لیله با رضعات کامله می شود نه با رضعات ناقصه، بله! اگر رضعات ناقصه باشد و بچه را سیر نکند، این حرف درست است، اما اگر رضعه ناقصه داریم و رضعه کامل و اکمل داریم،بالأخره بچه در این بیست و چهار ساعت گرسنه نماند، ظاهراً در اینجا رضعه کامله شرط نیست.

لكنّه ضعيف جدّاً، فإنّ الملاك فى التحريم بالتقدير الزمانىّ هو أنى يعيش الطفل على بن المرضعه و يتغذى به، و هذا كما يحصل بالرضعات الكامله يحصل بالناقصه أيضاً، غايه الأمر أنّ عدد الرضعات فى اليوم و الليله يزيد إذا كانت الرضعات ناقصه، و ينقص إذا كانت كامله.

تا اینجا از فرع اول فارغ شدیم و به این نتیجه رسیدیم که در عدد باید رضعات کامل باشد، اما در زمان لازم نیست، در اثر که مطلقا لازم نیست چون اثر ممکن است یکماه و دوماه باشد.

ما هو الميزان فى كمال الرضعه؟

بحث دیگر این است که میزان در رضعه کامل چیست؟ تمام بحث ما در شرط اول است، آیا میزان عرف است یا شرع ؟

بعضی گفته اند میزان عرف است، یعنی همین که عرف گفت این رضعه، رضعه کامله است کفایت می کند، بعضی می گویند میزان شرع است، یعنی آنچه که در روایت آمده، بخورد، پستان را ول کند، پهلو ها تضلع پیدا کند یعنی بالا بیاید، و بخوابد.

ص: ۳۹۰

ولی ما می گوییم هردو یک چیز است، مسلماً آنکس که می گوید عرف، عرف نیز همین است، آنچه که در روایت آمده جنبه تعبدی ندارد، جنبه ارشادی دارد، نشانه اینکه این بچه سیر شده چیست؟ تضلع و بالا آمدن هردو پهلوی شکم بچه است، نشانه اش این است که پستان را رها می کند، نشانه اش این است که می خوابد.

بنابراین، رضعه کامله عرفی، غیر از رضعه کامله شرعی نیست، بلکه هردو به یک چیز بر می گردند و یک چیزند. فلذا نباید انسان با این نوع روایات معامله تعبد کند، بلکه این نوع روایات جنبه عرفی دارند،حضرت می خواهد ارشاد کند به آنکه عرفاً است، عرفاً کی می گویند بچه سیر شد؟ هنگامی که پستان را رها کند،تضلع پیدا کند و سپس بخوابد.

المیزان فی کمال الرضعه

قد ذکر لحدّ کمال الرضعه فی کلامهم أمران:

الأول: أن یرجع فی تقدیر الرضعه إلی العرف

الثانی: أن یروی الصبیّ و یصدر من قبل نفسه.

و الحدّ الثانی مأخوذ من الروایه الّتی تقدّمت عند البحث عن شرطیّه کمال الرضعه.

و الظاهر رجوع الأمرین إلی شیء واحد، و أنّ الملاک شبعه من اللبن بحیث لا یحتاج إلی الرضاع و امّا قوله: « حَتَّی یَتَضَلَّعَ وَ یَتَمَلَّی وَ یَنْتَهِیَ نَفْسُه» (۱) ، فمحمول علی الغالب، فإنّ الغالب علی الأطفال إذا شبعوا، التضلّع و الإعراض عن الثدی و النوم و أشباه ذلک.

قال العلّامه المجلسی: « هذا الحدیث یدلّ علی اشتراط کون کلّ رضعه کامله، فلا یعتبر فی العدد، الرضعه الناقصه» (۲) .

ص: ۳۹۱

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۳، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۴، ح۲، ط آل البیت.

۲- مرآه العقول، محمد باقر مجلسی، ج ۲۰، ص۲۱۹.

فرعان فی کمال الرضعه

الأول: قال المحقّق فی الشرائع: «لو التقم الثدی- بچه پستان را به دهان گرفت - ثمّ لفظه- سپس پستان را ول کرد و رها نمود- و عاود – دو مرتبه بر گشت، یعنی به سوی پستان بر گشت- آیا این دو رضعه است یا یکی؟ پستان را گرفت و مکید، بعد ول کرد و رها نمود و باز دو مرتبه بر گشت و پستان را به دهان گرفت و شروع به مکیدن کرد،آیا این دو رضعه است یا یک رضعه؟

محقق قائل به تفصیل است فلذا می فرماید:

فإن کان أعرض أولّاً فهی رضعه، و إن کان لا بنیّه الإعراض، کالنفس، أو الالتفات إلی ملاعب، أو الانتقال من ثدی إلی آخر، کان الکلّ رضعه واحده» (۱) .

محقق می فرماید بچه اگر پستان را به دهان گرفت و مکید و سپس ول کرد و دوباره بر گشت، این دو حالت دارد، گاهی اصلاً از شیر خوردن اعراض می کند – اما اینکه بعداً چه عاملی پیدا می شود که بر می گردد؟ کار به این جهتش نداریم – این دوتاست (اگر در وسط اعراض باشد).

اما اگر پستان را گرفت و رها کرد، یعنی چشمش به یک اسباب بازی افتاد یا به یک بچه دیگر افتاد، پستان را ول کرد تا به آن چیز نگاه کند و سپس بر گشت،این دوتا یکی به حساب می آید.

من عرض می کنم هر چند محقق مرد بزرگی است، ولی فرق بین این دوتا بسیار مشکل است چون ما از کجا بفهمیم که بچه را رها کرد و اعراض کرد، بالفرض اعراض کرده باشد، اگر سیر نشده چطور ما بگوییم این رضعه کامله است؟ آیا مجرد اعراض کردن،سبب می شود که دوتا حساب بشود؟ این بعید است، ظاهراً هردو یکی حساب می شود. به دلیل اینکه در اولی هم که اعراض کرد و دو مرتبه بر گشت، معلوم می شود که سیر نشده بود که دوباره بر گشته و الا بر نمی گشت.

ص: ۳۹۲

۱- شرائع الإسلام، محقق حلی، ج۲، ص۲۸۳.

قال المحقّق فی الشرائع: «لو التقم الثدی ثمّ لفظه و عاود، فإن کان أعرض أولّاً فهی رضعه، و إن کان لا- بتیّه الإعراض، کالنفس- می خواهد نفس بکشد - أو الالتفات إلی ملاعب، أو الانتقال من ثدی إلی آخر، کان الکلّ رضعه واحده».

و فیه أنّ الظاهر کون مجموع الرضاع فی الصورتین رضعه واحده، لأنّه إذا رضع حتّی یشبع و یتملّی و یتضلّع، فکیف یرضع مرّه أخری- مع عدم الفصل الطویل بین الرضعتین – رضعه کامله أخری.معلوم می شود از اینکه بر گشته، سیر نشده که بر گشته، بنابراین، بین این دوتا فرقی نیست.

الثانی: و قال المحقق أیضاً:« لو منع قبل استکمال الرضعه لم یعتبر فی العدد» لما عرفت ما یدلّ علی شرطیّه کمال الرّضعه، ولو لفّقت برضعه ناقصه أخری لم تحتسب إذا کان الفصل بینهما طویلاً، دون قصیراً بحیث یعدّ فی العرف رضعه واحده».

یعنی اگر بچه پستان را ول کند و بعداً یک رضعه ناقصه را ضمیمه آن کند، ما برای تلفیق دلیل نداریم.

تم الکلام فی الشرط الأول، أعنی کون الرضعه کامله.

و أمّا الأمر الثانی: واشتراط توالی الرضعات، فالأصل فیه موثّقه – مراد از توالی در اینجا این است که شیر زن دیگر را نخورد، فقط از یک زن شیر بخورد و الا اگر از یک زن دیگر هم شیر بخورد، نشر حرمت نمی کند ، حالا اگر مردی دوتا زن داشت، این بچه هفت بار از یک زنش شیر خورد، هشت بار هم از زن دیگرش شیر خورد، فحل واحد است، آیا نشر حرمت می کند یا نه؟ نشر حرمت نمی کند چون روایت می گوید من لبن أمرأه واحده، همان گونه که فحل باید واحد باشد، باید مادر هم واحد باشد.

و أمّا الأمر الثانی: واشتراط توالی الرضعات- أی عدم رضاع امرأه أخری بین الرضعات -، فالأصل فیه موثّقه زیاد بن سوقه قال:

« قُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع هَلْ لِلرَّضَاعِ حَدٌّ یُؤْخَذُ بِهِ فَقَالَ لَا یُحَرِّمُ الرَّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ یَوْمٍ وَ لَیْلَهٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَهَ رَضْعَهً مُتَوَالِیَاتٍ مِنِ امْرَأَهٍ وَاحِدَهٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ لَمْ یَفْصِلْ بَیْنَهَا رَضْعَهُ امْرَأَهٍ غَیْرِهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَهً أَرْضَعَتْ غُلَاماً أَوْ جَارِیَهً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَهٌ أُخْرَی مِنْ فَحْلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ یَحْرُمْ نِکَاحُهُمَا» (1) .

و هل القید «متوالیات لم یفصل بینها) راجع إلی الأخیر، أو إلیه و إلی الأول؟ وجهان. الظاهر هو الثانی. یعنی این« قید» به هردو می خورد.

ثمّ إنّ ظاهره کون التوالی بمعنی عدم الفصل برضاع من امرأه أخری، و أمّا شموله للفصل بالإطعام أو إیجار اللبن فسیوافیک حکمه عند البحث فی فروع التوالی.

و علی أیّ تقدیر یکفی فی شرطیه التوالی وروده فی هذه الموثّقه عند التقدیر بالعدد و الزمان معاً، ظاهراً قید هردو می باشد.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط رضاع

یکی از شرائط رضاع توالی است، توالی این است که این بچه پشت سر هم شیر بخورد، یعنی در وسط رضاع زن دیگر و یا غذا متوسط نشود، ما باید توالی را در سه مرحله بحث کنیم:

۱: عدد، مرحله اول عدد است.

۲: زمان، مرحله دوم زمان است.

۳: مرحله سوم هم اثر است.

آیا اینکه می گویند متوالی باشد، رضاع زن دیگر در وسط نباشد،در همه این علائم است یا در برخی؟

ص: ۳۹۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱، ط آل البیت.

من اثر را در اینجا کنار می گذارم و از آن بحث نمی کنم، اگر واقعاً میزان اثر باشد، در اثر توالی معتبر نیست، چون چه بسا ممکن است یکماه یا دوماه طول بکشد تا اثر محقق بشود، در اینجا (اثر) اگر چنانچه در وسط غذا یا شیر زن دیگر را هم بخورد، مشکلی نیست، چون میزان اثر است، به قدری از این زن شیر بخورد (ولو در فواصل و ساعات مختلف) که اهل معرفت

وکمال بگویند استخوان و لحم این بچه از این شیر محکم شده و روییده ولو در اثنا شیر و غذای دیگر هم خورده باشد.

بنابراین، اگر توالی را بحث می کنیم، در اثر قطعاً نیست، مدرک ما روایت زیاد بن سوقه است که در آن آمده بود: « أَوْ خَمْسَ عَشْرَةَ رَضْعَةً مُتَوَالِيَاتٍ مِنِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهَا رَضْعَةُ امْرَأَةٍ غَيْرِهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ غُلَاماً أَوْ جَارِيَةً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةٌ أُخْرَى مِنْ فَحْلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرُمْ نِكَاحُهُمَا» (۱) .

فعلاً بحث ما در عدد است، چون در اثر به طریق اولی مضر نیست، در زمان قطعاً مضر است، فلذا نباید این دوتا را بحث کنیم، در عدد از نظر عقلی باید مضر نباشد چون (اگر غذا هم بخورد) عدد میزان است، اما روایت ما را متعبد می کند به اینکه رضاع دیگر نباشد.

دیدگاه صاحب جواهر

صاحب جواهر یک عبارتی دارد که خیلی از ایشان عجیب است، می گوید اگر این بچه از زن دیگری شیر بخورد، اثر اولی تکویناً باطل می شود و آن سبب شدّ العظم و انبات اللحم نمی شود، ایشان در واقع می خواهد مسأله را از حالت تعبد در بیاورد و طبق قاعده کند فلذا می فرماید: شیر در صورتی اثر بخش است که شیر دیگر به آن ضمیمه نشود و اگر شیر دیگر ضمیمه شد، شیر اولی تکویناً بی اثر خواهد بود، حتی از نظر تکوین باید در (وسط) رضعه زن دیگر نباشد، و این خیلی حرف عجیب است. چطور؟ زیرا چگونه می شود که بچه ای، شیر این زن را بخورد، حتی اثر عقلی هم نگذارد؟! کأنّه صاحب جواهر تصور کرده، که شیر خوردن بچه مانند باغچه ای است که تا باغچه اولی سیراب نشود، نوبت به دومی نمی رسد، تا دومی سیراب نشود، نوبت به سومی نمی رسد، هر کدام از این شیر ها اثر جزئی خودش را دارد، می خواهد زن دیگر شیر بدهد یا زن دیگر شیر ندهد، مسأله را نباید تکوینی کنیم، بلکه باید طبق روایت معنی کنیم که می فرماید : «کلَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهَا رَضْعَةُ امْرَأَةٍ غَيْرِهَا» .

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱، ط آل البیت.

و الدليل عليه مضافاً إلى الإجماع المحكيّ عن الخلاف و الفقيه و التذكره، موثّقه زياد بن سوقه المتقدّمه، و هذا هو الدليل، لا ما ذكره فى الجواهر من تعليل الحكم بأنّ الأصل، الإنبات و الباقيان علامتان و مع الفصل لا ـ يعلم،، إن نقل لا يحصل النبات و الاشتداد به وحده الّذى هو المتبادر ضعيف لمنع التبادر، لحصول الإنبات بالرضعات، سواء كانت متواليه أو منفصله.

بداهه تأثير ما يتغذّاء الصبىّ فى لحمه و دمه، دفعه واحده، قليلاً ـ كان أو كثيراً، إذ ليس بدن الطفل كالحدائق المنفصله الّتى يجرى عليها الماء فلا تستقى الثانيه إلّا بعد الأولى، و الثالثه إلّا بعد الثانيه.

بل الغذاء بأىّ قدر كان، يؤثّر فى بدن الإنسان دفعةً واحده، و كلّ قسم منه (بدن) يأخذ حاجته، فإنّ تغذّى البدن إنّما يحصل بجريان الدّم بسرعه فى جميع عروقه و هو حامل للغذاء اللازم للخلايا (سلول ها) الموجوده فى الدم و اللحم و العظم، فتأخذ كلّ خليه (سلول) حاجتها.

بنابراين، ما تعبد قائليم و الا از نظر اثر حتماً اثر مى گذارد، تعبد به ما مى گويد در اين پانزده بار نبايد در وسط غذاى ديگر بخورد، هر چند اگر غذاى ديگر هم بخورد،اين اثر دارد،منتها تعبد مى كنيم.

الفرع الثانى: هل يعتبر التوالى فى التقدير بالزمان؟ نعم هو المعتبر قطعاً، لعدم صدق قوله:« لا يحرّم الرضاع أقلّ من يوم و ليله» على ما إذا رضع بلبن غيرها فى ذلك الظرف، مضافاً إلى احتمال عود قوله: «لم يفصل بينهما» إلى التقدير بالزمان و العدد.

پس ما سه صورت پيدا كرديم، در اثر مسلّماً مضر نيست، در زمان قطعاً مضر است (حتى اگر نصّ هم داشتيم)، اما در عد از نظر تكوين مضر نيست، اما روايت مى فرمايد مضر است.

فرع سوم، چنانچه معلوم است، بچه را نمی شود تنها با شیر مادر نگه داشت، گاهی بچه آب می خواهد، اگر در وسط یک آب قلیلی به او بدهند، یا از شیر یک زن دیگر در وسط بخورد، ظاهراً این مضر نباشد، اینکه روایت می گوید: لَمْ یَفْصِلْ بَیْنَهَا رَضْعَهُ امْرَأَهٍ غَیْرِهَا». یعنی رضاع کامل، نه رضاع ناقص و خیلی کم و قلیل.

الفرع الثالث: کما أنّ الرضعه الکامله مضرّه بالتوالی فکذلک الناقصه بلا فرق، نعم إذا کان رضاعاً قلیلاً کمثل المصّه و المصّتین، ممّا لا یعتدّ به عرفاً و لا یصدق علیه رضاع امرأه أخری، فلا بأس به.

فرع رابع، فرع رابع این است که زن، این بچه را از طریق ایجار شیر می دهد، ایجار این است که شیر را در وسط دهان بریزد بدون اینکه دهان بچه با نوک پستان تماس پیدا کند، حال اگر زنی به روش ایجار بچه ای را شیر داد، آیا این کافی است یا حتماً باید از طریق مکیدن پستان باشد؟

ما در این زمینه روایت نداریم، فلذا باید منّا منّا کنیم، مرحوم صاحب مسالک فرموده اشکالی ندارد، صاحب جواهر فرموده مشکل است که بگوییم محرّم است.

الرابع: هل الفصل بین الرضعات بالأکل أو إیجار اللبن قادح فی التوالی المعتبر فی العدد و الزمان؟ یظهر من المسالک العدم، و أشکل صاحب الجواهر ذلک،بناءً علی (عدم) کون العدد کاشفاً عن الإنبات فیما لو کان الفصل بالأکل و نحوه علی وجه یعلم عدم الإنبات بالخمس عشره المتخلّله، کما لو اتفق الفصل بین کلّ رضعتین مثلاً حتّی أکمل الخمس عشره رضعه» (۱) .

صاحب جواهر گفته اگر بگوییم رضعه امرأه أخری مانع از انبات لحم است، مسلّماً اکل و ایجار مادر دیگر هم مانع از انبات لحم و شدّ العظم است.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۹، ص۲۹۳.

ما در جواب ایشان عرض می کنیم که هر رضعه ای اثر خودش را می گذارد، رضعه دیگر و اکل دیگر یا ایجار دیگر، تاثیر در این ندارد.

یلاحظ علیه: أنّ الإنبات یحصل بالخمس عشره المتخلّله أیضاً، فإنّ کلّ غذاء یرد هاضمه الطفل یأخذ البدن حاجته منه، ذلک أنّه یتبدّل إلی الدم و یجری فی عروق الإنسان و یدور فیها کلّ دقیقه مرّتین، فتتغذّی الخلایا، و یحصل بها النبات و الشدّ من غیر فرق بین الرضعه و الرضعات، و لا بین الخمس عشره و غیرها، و لا بین المخلّله و المتّصله.

غایه الأمر أنّ الشارع حسب الإجماع و النصوص اعتبر مرتبه خاصّه من الإنبات الّذی لا یحصل إلّا بالخمس عشر، فعند ذلک لا فرق بین المتخلّله و غیرها،بعد تأثیر العدد المذکور فی الأثر.

منتها شرع مقدس ما را متعبد کرده و گفته بین پانزده تا، چیزی فاصله نشود و الا از نظر تکوین مضر نبود، اگر متخلل بشود، زمان می رود بالا.

و أمّا الأمر الثالث: و هو اشتراط کون الرضاع من الثدی، فالعامّه فیه علی قولین، قال ابن رشد: «و أمّا هل یحرم الوجور و الندود، و بالجمله ما یصل إلی الحلق من غیر رضاع؟ فإنّ مالکاً قال:« یحرم الوجور و الندود، و قال عطاء و داود لا یحرّم» .

آیا حتما بچه از پستان شیر بخورد یا اگر شیر خود را در استکان ریخت و از طریق شیشه و پستانک به بچه داد هم کافی است؟

اینجاست که باید فقیه از خودش نرمش نشان بدهد، که اگر روایات می گویند: من ثدی امرأه واحده، خیال نکنیم که تاکید بر ثدی است، بلکه تاکید بر وحدت امّ است، ثدی در اینجا مدخلیت ندارد.

ص: ۳۹۸

و سبب اختلافهم هل المعتبر وصول اللبن كيفما وصل إلى الجوف، أو وصوله على الجهه المعتاده؟

آيا طريق هم اصالت دارد يا طريق اصالت ندارد، بلكه فقط ذو الطريق اصالت دارد؟

فمن راعى وصوله على الجهه المعتاده، و هو الّذى يطلق عليه اسم الرضاع، قال:« لا ـ يحرّم الوجور و لا ـ الندود، و من راعى وصول اللبن إلى الجوف كيفما وصل، قال يحرّم» بنابراين، اهل سنت بر دو قولند: مالك تا حدى متعبد است،اما بقيه اين گونه نيستند.

ما چه مى گوييم؟

و أمّا عندنا، فمن ذهب إلى الاشتراط تمسّک بعدم تحقّق الرضاع بدونه، و بصحيحه العلاء بن رزين عن أبى عبد الله ع قال: « سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَ مِنْ ثَدْيٍ وَاحِدٍ سَنَةً » (۱) .

عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَا مِنْ ثَدْيٍ وَاحِدٍ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ » (۲) .

اولاً؛ اين دو روايت معرض عنه است، يعنى سنّتش ثابت است كه ثدى واحد سنت باشد، و نه سنتين معتبر است، علاوه براين، اين دو روايت را اگر ملاحظه كنيد، مى خواهد وحده الأمّ را ثابت كند، نه ثدى را.

يلا حظ على الروايتان: مضافاً إلى الشّذوذ فى متنهما، ناظرتان إلى لزوم وحده المرضعه أثناء الارتضاع سنه أو سنتين، من دون نظر إلى شرطيه كون ذاك الرضاع من الثدى.

هذا،مع ما عرفت من اشتمالهما على ما لا نقول به من السنه و السنتين.

ص: ۳۹۹

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج ۲۰، ص۳۷۸، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۲، ح۱۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج ۲۰، ص۳۸۶، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۵، ح۸، ط آل البيت.

فالأحوط (إن لم يكن أقوى) نشر الحرمه فى بعض الصور الّتى ليست بعيده عن المتعارف، كالإيجار مباشره من الثدى فى حلق الصبىّ عند رفضه التقامه.

این با ارتضاع و مکیدن فرق نمی کند. بله! می شود گفت همه صور محرّم است، ولی حد اقل در اینجا باید احتیاط کرد که نکاحی صورت نگیرد.

«علی ای حال» امتصاص مطرح نیست، مطرح شدّ العظم و انبات اللحم است و این با ایجار و ندود هم محقق می شود.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط رضاع

بحث ما در باره رضاع تا کنون راجع به کمیت بود که سه تا بودند، الآن بحث ما در کمیت نیست بلکه در کیفیت است، بخشی از این کیفیت را در بحث قبلی خواندیم و باقی مانده آن را الآن می خوانیم و می گوییم یکی از شرائط نشر حرمت این است که بچه از این زن (دایه) در سن دو سالگی شیر بخورد، در حولین بخورد و اگر بعد از حولین و دوسالگی شیر بخورد، فایده ندارد، حتی اگر بخشی را در حولین و بخشی را در بعد از حولین بخورد باز هم اثر ندارد.

اقوال اهل سنت

از میان اهل سنت، مشهور شان مانند: ابو حنیفه، مالک، شافعی و ابن رشد و عامه فقها قائلند که باید رضاع در حولین باشد، اما داود ظاهری – ایشان مذهبی دارد بنام مذهب ظاهریه - که از عامه است می گوید بعد از حولین هم اشکالی ندارد و نشر حرمت می کند، عجیب این است که این مطلب را به عائشه هم نسبت می دهد و می گوید:« وهو مذهب عائشه» معلوم می شود که عائشه هم در فقه برای خودش مذهبی دارد، البته راویات زیادی از عائشه نقل کرده اند که تقریباً به دو هزار روایت می رسد، پس بعید نیست که کلمه مذهب نسبت به او صادق باشد.

ص: ۴۰۰

پس کبار اهل سنت قائل به حولین هستند،ا ما جناب داود ظاهری حولین را شرط نمی دانند.

دیدگاه علمای شیعه

علمای شیعه سه قول بیشتر ندارند:

۱: قول اول، قول مشهور است که می گویند حولین باشد، سواء فطم أم لم یفطم، یعنی همین مقدار که در دو سالگی شیر بخورد، چه فطام باشد یا فطام نباشد، البته اگر بچه را از مادر بگیرند و فطامش باشد و دو مرتبه بخواهد شیر زنی را بخورد،

کمی مشکل می شود، چون از آن حالت بیرون می آید، خلاصه این قول می گوید میزان حولین است، سواء فطم أم لم یفطم.

۲: قول دوم، قول ابن ابی عقیل است، ایشان می گوید هم در حولین باشد و هم لم یفطم.

۳: قول سوم، مال اسکافی است، ایشان می گوید همین مقداری که «لم یفطم» کافی است هر چند بعد الحولین باشد، البته این قول معرض عنه است و روایتی هم دارد که مأموربه نیست.

جناب شیخ طوسی در کتاب « خلاف» اقوالی را از اهل سنت نقل کرده که با گفته ابن رشد سازگار نیست، البته باید تتبع کنیم که این اقوالی را که شیخ از اهل سنت می کند تا چه مقدار صحت دارد؟

البته دلایلی برای این ذکر شده و آن این است که جناب ابوحنیفه نرخ را بالا برده و گفته دو سال و نصف، یعنی ثلاثون شهراً، جناب مالك یکسال بالا برده که در واقع می شود سی و شش ماه، بعضی هم بیشتر کرده اند، این اقوالی را که شیخ از اهل سنت می کند با آنچه که ابن رشد نقل می کند تطابق ندارد فلذا باید ببینیم که مدرک شیخ چیست و شیخ هم بدون مدرک حرف نمی زند.

حال که برای ما اقوال اهل سنت و اقوال علمای شیعه در این مورد روشن شد، باید سراغ روایات برویم و ببینیم که روایات چه می گویند، روایات ما گاهی می گویند: « لا ـ رضاع بعد الفطام» روی فطام تکیه می کنند، یعنی گرفتن از شیر، بعضی از روایات ما روی حولین تکیه می کنند، کدام را مفسر دیگری بگیریم، اگر میزان فطام باشد، بعد از حولین هم صدق می کند، چون خیلی از مادر ها هستند که بچه های شان حتی بعد از دو سال هم شیر می دهند، برخی از روایات میزان را فطام گرفته اند و گفته اند: « لا رضاع بعد الفطام ».

بعضی هم حولین را میزان قرار داده اند،کدام را بر دیگری مقدم کنیم؟ علی الظاهر طائفه دوم مفسر طائفه اول است. چرا؟ چون قرآن می فرماید:

« وَالْوَالِدَاتُ يرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَينِ كَامِلَينِ.... ،» (١) .

معلوم می شود که بعد از حولین مسأله فطام است بنابراین، اگر در روایات ما کلمه فطام آمده، فطام کنایه از حولین ا ست. چرا؟چون از نظر شرع باید مادر دو سال شیر بدهد نه بیشتر از دو سال، ولذا امیر المؤمنان ع با این آیه مبارکه در یکی از قضاوت های خودش مشکلی را حل کرده، از حضرت سوال کرده اند که اقل الحمل چیست؟ حضرت با ضمیمه کردن این آیه مبارکه با آیه دیگر فرمودند:« أقلّ الحمل ستّه أشهر ». بنابراین، «فطام» میزان نیست بلکه میزان حولین کاملین است، این روایات دلیل قول مشهور است، چون مشهور همین را می گویند، یعنی فطام را شرط نمی دانند، فقط حولین را شرط می دانند، حتی اگر هم از شیر گرفته اند، مانع ندارد اگر شیر زن دیگر را بخورد و هو فی حولین، این نشر حرمت می کند.

١- بقره/سوره٢، آیه٢٣٣.

۱: عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ- ما دو حماد داریم، یکی حماد بن عیسی و دیگری حماد بن عثمان و هردو هم ثقه اند، حماد بن عیسی غریق الجحفه است و ایشان در سال:۱۹۰ در اثر سیل غرق شده و فوت کرده، اما حماد بن عثمان در سال:۲۱۰ فوت کرده است یعنی بیست سال بعد از حماد بن عیسی و هردو هم ثقه می باشند- قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ: « لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ قُلْتُ وَ مَا الْفِطَامُ قَالَ الْحَوْلَيْنِ الَّذِی قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ» (۱) .

۲: و علیه یحمل ما رواه منصور بن حازم، عن أبی عبد الله ع قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: « لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَام» (۲) .

۳: و کذلک ما رواه الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَام» (۳) .

بنابراین، این روایات مطلق مفسر روایات اولی و مفسر روایاتی است که می خوانیم.

۴: و کذلک ما رواه عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّضَاعِ فَقَالَ: « لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا ارْتَضَعَا مِنْ ثَدْيٍ وَاحِدٍ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ » (۴) .

۵: و کذلک ما رواه ِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا كَانَ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (۵) .

ص: ۴۰۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۵ ح۵، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۵، ح۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۵، ح۲، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۵، ح۸، ط آل البیت.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۷، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۵، ح۱۰، ط آل البیت.

بنابراین،میزان حولین کاملین است خواه از شیر بگیرند یا نگیرند، این قول مشهور است.

ولی در مقابل قول مشهور، دو قول دیگر هم داشتیم، قول دوم، قول حسن بن ابی عقیل عمانی است – ایشان یک عالم شیعی بوده و یک کتابی هم در حج دارد، نجاشی می گوید هر حاجی که از خراسان وارد کوفه می شود، این کتاب را می گیرد و عمل می کند، معلوم می شود که شیعه در گذشته بر فتوای میت عمل می کرده اند، ایشان معاصر کلینی است، آیت الله بروجردی دو نفر را مأمور کرد که فتاوای این مرد را استخراج کنند، چون کتابش فعلاً در دست نیست زیرا شیعه همیشه مظلوم بوده فلذا کتاب خانه های شیعه را آتش می زدند، از این رو کتاب ایشان در دست نیست، اما فتاوایش در کتاب مخلتف الشیعه است، فلذا آیت الله بروجردی دو نفر را مأمور کرد که فتاوای ایشان از مختلف الشیعه استخراج کنند، یکی از آن دو نفر آیت الله اشتهاردی (ره) بود، جناب حسن بن ابی عقیل عمانی یک فتوایی دارد و می گوید تنها دوسال بودن مهم نیست، علاوه براینکه در حولین باشد، باید از شیر هم گرفته نشود و روایتش هم روایت خوبی است، فقط چیزی که ما را از فتوای ایشان باز می دارد، مخالفت با مشهور است، و الا روایت این آدم با شرائط تطبیق می کند چون بچه را وقتی از شیر بگیرند، دو مرتبه شیر خوردنش گوارا نمی شود که بتواند انبات لحم و شدّ العظم کند. –

و أمّا ما ذهب إلیه الحسن بن أبی عقیل، فیدلّ علیه صحیح الفضل بن عبد الملك عن أبی عبد الله ع قَالَ: « الرَّضَاعُ قَبْلَ الْحَوْلَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُفْطَم» (۱) .

ص: ۴۰۴

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۵، ح۴، ط آل البیت.

نسبت این روایت با روایات قبلی چه نسبتی است؟ عام و خاص مطلق، اولی گفت حولین، این می گوید علاوه بر حولین، باید قبل أن یفطم هم باشد، قانون اجتهاد ایجاب می کند که ما به وسیله این روایت، روایات قبلی را تخصیص بزنیم، روایت هم روایت صحیحه است.

و به یقیّد إطلاق ما یدلّ علی کفایه الرضاع فی الحولین مطلقاً، فطم أم لا و جعل قوله:« قبل أن یفطم» تفسیراً لما قبله، خلاف الظاهر.

و یؤیّده ما فی الکافی فی ذیل روایه منصور بن حازم أن معنی قوله ص: « لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ وَ لَا وِصَالَ فِی صِیَامٍ وَ لَا یُتْمَ بَعْدَ احْتِلَامٍ وَ لَا صَمْتَ یَوْماً إِلَی اللَّیْلِ وَ لَا تَعَرُّبَ بَعْدَ الْهِجْرَهِ وَ لَا هِجْرَهَ بَعْدَ الْفَتْحِ وَ لَا طَلَاقَ قَبْلَ نِکَاحٍ وَ لَا عِتْقَ قَبْلَ مِلْکٍ وَ لَا یَمِینَ لِلْوَلَدِ مَعَ وَالِدِهِ وَ لَا لِلْمَمْلُوکِ مَعَ مَوْلَاهُ وَ لَا لِلْمَرْأَهِ مَعَ زَوْجِهَا وَ لَا نَذْرَ فِی مَعْصِیَهٍ وَ لَا یَمِینَ فِی قَطِیعَهٍ فَمَعْنَی قَوْلِهِ لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ أَنَّ الْوَلَدَ إِذَا شَرِبَ لَبَنَ الْمَرْأَهِ بَعْدَ مَا تَفْطِمُهُ لَا یُحَرِّمُ ذَلِکَ الرَّضَاعُ التَّنَاکُحَ» (۱) .

و لولا الخوف من الشهره و الاتّفاق المحکیّ، لکان الأخذ به متعیّناً.

إن قلت: اگر کسی بگوید: در اینجا تمسک به اصاله البرائه می کنیم، به این معنی که شک می کنیم که آیا قبل الفطام شرط است یا نه؟ می گوییم:«رفع عن أمّتی ما لا یعلمون» پس قبل الفطام شرط نیست، یعنی روایت ابن ابی عقیل را نادیده می گیریم و نسبت به شرطیت « قبل الفطام» اصل برائت جاری می کنیم.

ص: ۴۰۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۵، ح۱، ط آل البیت.

قلت: اصل برائت در جای جاری می شود که شرط ایجاد کلفت کند، در اینجا عکس است، در اینجا باید اصاله الحلّیه جاری کنیم که رفع کلفت است، شما که می گویید شرط نیست، باید ببینیم آیا کلفتی است که شما آن را بردارید یا نه؟ آیا اصاله البرائه باری را از دوش بر می دارد یا نه؟

ما که می گوییم این شرط است، معنایش این است که تناکحش اشکالی ندارد، بنابراین، باری بر دوش شما نیست تا با اصاله البرائه آن را بردارید، بلکه اگر بگوییم حلال است، بهتر از این است که ما با اصاله البرائه مراجعه کنیم، بگوییم بعد الفطام شرط نیست، آن موقع یک باری بر دوش شما بگذاریم، اگر بگوییم بعد الفطام شرط نیست باری بر دوش شما گذاشتیم، چون این زن و این بچه با همدیگر حرام می شود، حرمت خودش کلفت زایده است،بنابراین، اصل برائت در اینجا کلفت زاست، و حال آنکه باید کلفت را بردارد.اصل برائت در جایی است که برای مردم تسهیلات درست کند، اگر اصل برائت را در اینجا جاری کنیم، تسهیل که درست نکردیم هیچ، بلکه مشکل درست کردیم، یعنی حرمت، حرمت مشکل است، بر خلاف اینکه اگر اصاله الحلیه جاری کنیم، کلفت را برداشتیم.

خلاصه: مرکز اصل برائت در جایی است که کلفت زایده را بر دارد، و حال آنکه در اینجا اگر (با تمسک به اصل برائت) بگوییم بعد الفطام شرط نیست، باری بر دوش من گذاشته شده است، چون نکاح این دختر و این پسر را به همدیگر حرام کردی، این خودش کلفت است، چون با اصاله البرائه اثبات نشر حرمت کردی و حرمت خودش یکنوع کلفت است، بر خلاف اینکه اصاله الحلیه جاری کنیم، این رفع کلفت است.

ص: ۴۰۶

و مع الشّک فی الشرطیه، فالمرجع هو أصاله الحلّ فیما إذا رضع بعد الفطام، لا أصاله البرائه من الشرطیه، لعدم جریان أدلّتها (برائت) فی المقام، إذ لا۔ کلفه فی شرطیّته حتّی یرتفع بها،- اگر بگوییم بعد الفطام شرط است، کلفت درست نکردیم، بلکه آزادی دادیم، بر خلاف اینکه بگوییم شرط نیست، که در این صورت سلب آزدی کردیم و محدودیت ایجاد نمودیم- بل الکلفه – أعنی الحرمه – حاصله من رفع الشرطیّه، کما لا یخفی.

تا اینجا دو قول روشن شد، قول اول، قول مشهور بود، قول دوم هم قول حسن بن أبی عقیل عمانی است، فرض کنیم و بگوییم بعد الفطام هم شرط است، اگر حولین باشد و بعد الفطام باشد، این نشر حرمت نمی کند، آصاله الحلیّه است، روایات هم داشتیم، البته با وجود روایات نوبت به اصول عملیه نمی رسد، بله! اگر کسی هردو روایت را کنار گذاشت، اینجا مرجع می شود اصاله الحلیه، نه «اصاله البرائه ». چرا؟ چون اصاله البرائه کلفت درست می کند و حال آنکه اصاله البرائه باید رفع کلفت کند.

قول سوم، قول اسکافی بود، ایشان می گفت همین مقدار که فطام نباشد، از شیر نگیرند، در این صورت فرق بین دو سالگی و سه سالگی نیست، ما در جواب ایشان می گوییم از علمای شیعه کسی این فتوا را نداده که میزان فقط عدم الفطام باشد.

و أمّا القول بالنشر بالرّضاع بعد الحولین، إذا لم یفطم فتردّه النصوص و الإجماع المحقّق، و لا یتمّ الاستدلال علیه بخبر داود بن الحصین عن أبی عبد الله ع قَالَ: « الرَّضَاعُ بَعْدَ الْحَوْلَیْنِ قَبْلَ أَنْ یُفْطَمَ مُحَرِّم» (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۵، ح۷، ط آل البیت.

معلوم می شود که این روایت تقیه صادر شده، چون با فتوای عامه تطبیق می کند. تمّ الکلام، باید این بچه در دو سالگی شیر بخورد، حالا قبل أن یفطم أم مطلقاً؟

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

تا کنون به این نتیجه رسیدیم که بچه باید در کمتر از دو سالگی یا در دو سالگی شیر بخورد، اما اگر متجاوز از دو سال شد، در این فرض نشر حرمت نمی کند.

بحث دیگر این است که مرضعه (دایه) خودش بچه ای دارد، آیا بچه خود دایه هم باید دوسال یا کمتر از دو سال باشد، یا اینکه او حتی اگر دو سال و نیم هم داشته باشد، کافی است، آیا حولین فقط در مرتضع شرط است یا در ولد ظئر و دایه هم شرط است؟

دیدگاه ابو الصلاح، ابن حمزه و ابن زهره

جناب ابو الصلاح، ابن حمزه و ابن زهره که از علمای شیعه می باشند، می فرمایند: همان گونه که مرتضع باید دوسال یا کمتر از دو سال باشد، ولد ظئر و دایه هم باید در حولین باشد و الا اگر بالاتر از دو سال باشد کافی نیست.

ادله ابو الصلاح و همفکرانش

۱: أصاله الحلّ، دلیل این سه بزگوار اصاله الحلّ است، اصل این است که نشر حرمت نمی کند، یعنی اگر ولد ظئر و دایه بیش از حولین است، نمی دانیم که آیا این ارتضاع نشر حرمت می کند یا نه؟ اصاله الحلّ سابق باقی است و این گونه ارتضاع نشر حرمت نمی کند.

۲: اطلاق الحولین، دلیل دوم شان اطلاق الحولین است، می گویند:« اطلاق الحولین» همانطور که مرتضع را می گیرد، ولد ظئر و دایه را هم می گیرد ۳: اطلاق لا رضاع بعد الفطام، اطلاق « لا رضاع بعد الفطام» همان گونه که رضیع را می گیرد، ولد ظئر و دایه را هم می گیرد.

ص: ۴۰۸

هل یشترط الحولان فی ولد المرضعه؟

نکته: اگر کسی کتاب های رجالی را نگاه کند، به دست می آورد که در میان اصحاب ما (روات شیعه) مجتهد زیاد بوده، یعنی خیال نشود که اینها فقط نقله بوده اند، ابن فضّال که فطحی است – بیت فضّال همگی فطحی هستند - از ابن بکیر (که

ایشان هم فطحی است) سؤال می کند که: جناب ابن بکیر! اگر ولد ظئر و دایه، فوق الحولین بود، چنانچه بچه ای که در حولین است شیر بدهد آیا نشر حرمت می کند یا نه؟ او در جواب گفته است که نشر حرمت نمی کند، معلوم می شود که این آقا! از جمله «لاـ رضاع الّا بعد الفطام» هردو را فهمیده، یعنی هم رضیع را فهمیده و هم ولد ظئر و دایه را فهمیده است – با اجتهاد خودش این را فهمیده است، ابن فضّال علاوه بر اینکه راوی است، مجتهد هم ا ست و هکذا ابن بکیر.-

ولی ما شرط نمی دانیم. چرا؟ علتش را بعداً بیان خواهیم کرد.

نقل اشتراطه عن أبی الصلاح و ابنی حمزه و زهره، و عن الغنیه الإجماع علیه، لأصاله الحلیّه، و إطلاق «لا رضاع بعد الفطام» و إطلاق «الحولین»،

و قد فهم ابن بکیر ذلک حیث سَأَلَ ابْنُ فَضَّالٍ ابْنَ بُکَیْرٍ فِی الْمَسْجِدِ فَقَالَ مَا تَقُولُونَ فِی امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ غُلَاماً سَنَتَیْنِ – یعنی بچه خودش را – ثُمَّ أَرْضَعَتْ صَبِیَّهً، لَهَا–ضمیر «لها» به صبیّه بر می گردد نه به مرضعه– أَقَلَّ مِنْ سَنَتَیْن حَتَّی تَمَّتِ السَّنَتَانِ أَ یُفْسِدُ ذَلِکَ بَیْنَهُمَا قَالَ لَا یُفْسِدُ ذَلِکَ بَیْنَهُمَا لِأَنَّهُ رَضَاعٌ بَعْدَ فِطَامٍ وَ إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: « لَا رَضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ أَیْ إِنَّهُ إِذَا تَمَّ لِلْغُلَامِ سَنَتَانِ أَوِ الْجَارِیَهِ فَقَدْ خَرَجَ مِنْ حَدِّ اللَّبَنِ وَ لَا یُفْسِدُ بَیْنَهُ وَ بَیْنَ مَنْ شَرِبَ مِنْ لَبَنِهِ قَالَ وَ أَصْحَابُنَا یَقُولُونَ إِنَّهُ لَا یُفْسِدُ إِلَّا أَنْ یَکُونَ الصَّبِیُّ وَ الصَّبِیَّهُ یَشْرَبَانِ شَرْبَهً شَرْبَه» (1) .

۱– وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۵، ح۶، ط آل البیت.

تا اینجا ادله طرف را خواندیم.

ولی ما عرض می کنیم که در اینجا، جای تمسک به اصل نیست، اینکه این آقایان تمسک به اصاله الحلّیه کرده اند، جای تمسک به اصاله الحلیّه نیست،چون اصول عملیه در جای جاری می شود که دلیل لفظی در میان نباشد، با وجود دلیل لفظی اصاله الحلیّه جاری نیست.

اما اینکه استدلال به اطلاق قول رسول خدا ص کردند که حضرت فرموده: «لا رضاع بعد الفطام»، این ظاهراً منصرف به رضیع است، یعنی بچه ای که می خواهد از زنی شیر بخورد،باید این بچه دون الحولین باشد یا بالحولین باشد، نه اینکه ناظر به ولد ظئر و دایه باشد.

و لکن الإنصاف أنّ الأصل لا مجال له بعد إطلاق الأدلّه- البته (حسب نظر المستدل) یعنی از نظر مستدل -، و انصراف قوله:«لا فطام» و «الحولین» إلى المرتضع، تحقیقاً لمعنى التنزیل، أی فکما أنّ مدّه ارتضاع الولد الحقیقی لا تتجاوز السنتین، فهکذا الولد التنزیلی لا یتجاوز ذلک الحدّ، فلا یتحقّق التّنزیل إلّا إذا رضع فی ضمن هذا الحدّ، و لا یصیر ولداً إلّا بهذا الشرط، و لا ربط له بولد المرضعه.

و یؤیّده ما رواه الترمذی (ترمذ، در ازبکستان واقع شده است): «لا رضاع إلّا ما فتق الأمعاء فی الثدی و کان قبل الفطام» .

رضاع نیست مگر اینکه باز کند روده ها را در ثدی، و کان قبل الفطام، شاهد معلوم است، چون قبل الفطام بر می گردد به رضیع.

اما معنای حدیث چیست که می گوید: « لا رضاع إلّا ما فتق الأمعاء فی الثدی و کان قبل الفطام»؟ کلمه ی «فی الثدی» کنایه از ایام رضاع است، یعنی لا رضاع إلّا ما فتق الأمعاء فی الثدی، أی فی أیّام الرضاع.

ص: ۴۱۰

اهل سنت نوعاً صحاح خودشان را خوب تفسیر کرده اند، اما از ما (شیعیان) کمی کمتر است،یعنی کتب اربعه ما کمتر تفسیر شده است، البته مرحوم مجلسی و پدرش تا حدی تفسیر کرده اند، هم کافی را و هم تهذیب را و هم من لا یحضر را. ولی آنها (اهل سنت) بیشتر به روایات شان علاقمند هستند، همه شان می گویند «فی الثدی» کنایه از أیّام رضاع است. « لا رضاع إلّا ما فتق الأمعاء فی الثدی و کان قبل الفطام»

فإنّه ناظر إلی الرضیع، و لا ارتباط له بولد المرضعه أصلاً.

نظریه صاحب جواهر

ما تا اینجا مخالفت خود را اظهار کردیم، اما مرحوم صاحب جواهر میل دارد به قول ابی الصلاح و ابن حمزه و ابن زهره، یک مؤیدی هم می آورد و می گوید اگر بنا باشد که حولین فقط مال رضیع باشد، اما ولد ظئر و دایه، حساب و کتابی نداشته باشد، معنایش این است که اگر بچه مرضعه چهار سالش است، چنانچه به بچه ای شیر بدهد که دون الحولین است باید نشر حرمت کند، لابد همانطور که این طرف را محدود می کنید، ولد دایه را هم محدود کنید و الا۔اگر ولد دایه را محدود نکنید،معنایش این است که هرچه سنّش بالا برود، همین مقدار که پستان دایه شیر داشته باشد کافی در نشر حرمت است و حال آنکه نشر حرمت نمی کند. چرا؟ لأنّه من قبیل الدرّ، چون از قبیل درّ و ریزشی است که از پستان می ریزد و ارتباط به رضاع ندارد.

بنابراین، اگر آن طرف را محدود می کنید، پس حتماً این طرف را هم محدود کنید و الا لازمه اش این است که درّ هم باید نشر حرمت کند، و حال آنکه درّ نشر حرمت نمی کند.

جواب از گفتار صاحب جواهر

جواب ایشان (صاحب جواهر) معلوم است، زیرا هر چند ما محدود نکردیم، ولی عرفاً فرق است بین شیری که مال رضاع است و بین شیری که مال درّ است نه مال رضاع، ولذا بعد از سه سال را نمی گویند که شیر رضاع است بلکه می گویند درّ است. شرع مقدس اگر معین نکند، عقل و عرف درک می کند که:«هل هذا لبن الرضاع أو لبن الدرّ».

البته ما یک استدال دیگر هم داریم و این استدلال در جایی است که دست ما از ادله اجتهادی کوتاه شود، عرض کردیم دلیل اجتهادی که می گوید:« لا رضاع بعد فطام»مال رضیع است نه مال ولد مرضعه و دایه، اگر شما بگویید ا ین حدیث مجمل است، ما تمسک می کنیم به استصحاب.

لکنّ الإنصاف عدم ترائی الإجمال فیه بل هی بإطلاقها تنفی اشتراط شیء آخر فی الرضاع.

نعم و قد أیّد صاحب فهم ابن بکیر بأنّه لو نزّل کلام الأصحاب علی إراده حولی المرتضع خاصّهً فعندئذ لن یکون لمدّه الرضاع بالنسبه إلی المرضعه حدّ، فیبقی رضاعها مؤثّراً و لو لسنین عدیده، و هو مع إشکاله فی نفسه لکونه حینئذ کالدرّ، مناف لعادتهم من عدم إهمال مثل ذلک، خصوصاً بعد أن تتعرض له العامه» (1)

و فیه: أنّه لا مانع من أن لا یکون لمدّه الرضاع بالنسبه إلی المرضعه حدّ، مادام یصدق علی عملها الرضاع، و علی ما یتغذّی به المرتضع اللبن.

مع أنّ الخاصّه إذا أهملته، فقد أهمله العامّه أیضاً، فلم یتعرّضوا لحدّ الرضاع بالنسبه إلی المرضعه.

و ما ذکره فی الجواهر من عبارات الأصحاب، فهو راجع إلی حدّ الرضاع بالنسبه إلی المرتضع، کما لا یخفی علی من أمعن النظر فیها.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج۲۹، ص۲۹۹.

بل، یمکن إثبات نشر الحرمه عن طریق الاستصحاب فیقال بأنّ إرضاع هذه المرأه عندما کان ولدها دون الحولین کان سبباً لنشر الحرمه، و الأصل بقاؤه علی ما کان.

یعنی اگر این زن، بچه اش را در کمتر از حولین شیر می داد، نشر حرمت می کرد، حالا که از حولین تجاوز کرده باز هم نشر حرمت می کند، استصحاب نشر حرمت می کنیم. چون عرف در اینجا می گوید موضوع باقی است.

ههنا فروع تترتّب علی ما مضی

الأول: ولو مضی من عمر ولدها أکثر من حولین، ثمّ أرضعت من هو دون الحولین، نشر الحرمه علی المختار، دون القول الآخر.

این فرع را قبلاً خواندیم،ولد مرضعه بالاتر از دوسال است، اما رضیع کمتر از دوسال می باشد که بنا بر مختار ما نشر حرمت می کند.

الثانی: لو مضی لولدها أکثر من حولین، ثمّ أرضعت من هو دونهما العدد إلّا رضعه واحده، فتمّ حولاه ثمّ رضع المتبقّیه بعدهما، لم ینشر علی القولین، لوقوع بعض الرضعات خارج الحولین.

فرع دوم این است که رضیع را چهار ده بار شیر داد و حال آنکه این بچه دون الحولین بود، همین که می خواهد برای بار پنجم او را شیر بدهد، حولین او تمام شد،یعنی وارد سه سالگی شد، آیا یک رضعه که بعد از حولین واقع می شود، در نشر حرمت مخلّ است یا مخل نیست؟

در اینجا ما یک بحثی داریم و آن این است که: آیا اندازه های که اسلام معین کرده خواه در باب رضاع که گفته پانزده بار باید دون الحولین باشد، یا گفته نصاب گندم فلان مقدار است یا در باب آب کر،مثقال کر را هم معین کرده، حالا اگر آمدیم این بچه یک رضعه اش در سال سوم انجام گرفته یا گندمی که الآن به حد نصاب است، فقط ده مثقال کمتر از حد نصاب است،یا آب کر به اندازه دو مثقال کمتر است، آیا در اینجا باید دقت عقلی را اعمال کنیم و بگوییم برای این آدم زکات واجب نیست. چرا؟ چون یک مثقال کمتر است، یا این اب مطهر نیست چون یک مثقال کمتر است،آیا این اوزانی را که شرع مقدس فرموده،حتماً باید دقت عقلی را بکنیم یا میزان دقت عرفی است؟ فقهای ما در رساله های عمله خود،میزان را دقت عقلی گرفته اند و فرموده اند باید حتی یک مثقال هم کمتر نباشد.

اما از نظر من این گونه نیست و پرسشم از سایر فقهاء این است که چطور شد که آقایان در بعضی از جاها گشایشی قائلند،ولی در اینجا ها این گونه دقت می کنند. ولی از نظر ما، میزان همان موازین عرفی است، بنابراین، اگر چهارده رضعه ی این بچه دون الحولین واقع شد و فقط یک رضعه اش در فوق الحولین انجام شد، مخل به نشر حرمت نمی کند، بلکه حتماً نشر حرمت می کند در باب زکات آن مقدار کمبود، ضرر به جایی نمی زند و حتماً باید زکات گندمش را بدهد و هکذا در آب کر.این مبنای ماست، البته ما این مبنا را در رساله عملیه خود نمی نویسیم، در درس این نظریه را می گوییم و شما هم روی آن دقت کنید.

و هنا بحث لا- یختصّ بالمقام، و هو أنّ التحدیدات الوارده فی الشرع من الأوزان و المثاقیل، و الشهور و السنوات، و التقدیر بالأشبار و المساحات، هل تجب فیها الدقّه العقلیّه؟ فلو وقعت الرضعه أو بعضها فی الدقائق المتعلّقه بالسنه الثالثه، لما نشرت الحرمه لأنّه لا یصدق علیه أنّه رضع فی الحولین.

أو نقص الماء المقدّر بالأرطال و الأشبار مقداراً طفیفاً، أو کانت الغلّه قریبه من النصاب ولم ینقص منها إلّا مثقال أو مثقالان، لما کان الماء عاصماً، ولا تعلّقت الزکاه بالغلّه، لعدم صدق الحدّ بالدقّه العقلیّه.

أو یکفی فیه الصدق العرفی، إذا کان العرف منعزلاً- عن الدقّه العقلیّه، فإذا کانت الحنطه الموجوده مائه منّ إلّا مثقالاً، أو کان الماء مائه منّ إلّا مثقالین، فلا یتوقّف العرف فی إطلاق المائه علیهما، مع علمه بالنقصان.

فإذا کانت التحدیدات الشرعیه وارده علی مستوی الأفهام العرفیّه من دون مراعاه تلک المداقّه العقلیّه، فیدور الحکم مدار صدقها العرفی، و إن کان الموضوع منتفیاً حسب العقل.

و ما ذکرناه یبتنی علیه أحکام متعدده فی مختلف الأبواب، و منها نشر الحرمه فی الفرع المزبور.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:شرائط رضاع

قرار شد که نشـر حرمت در حولین کاملین (یعنی در ظرف دو سال)باشد و بعد از دو سال نشـر حرمت نمی کند، حالا بحث در این است که ما چگونه حولین کاملین را رعایت کنیم، آیا حولین کاملین هلالی است یا عددی؟ چون هلالی با عددی فرق می کنـد، اگر تولـد این بچه در اول ماه باشـد، مسأله چنـدان مشـکل نیست، مثلاً در اول ماه متولد شده، قهراً در ظرف این دو سال اگر شیر بخورد اشـکالی ندارد، در اینجا نمی گویند هلالی یا عددی، چون قمری است و در بیست و چهار ماه قمری برای این بچه قابلیت ارتضاع است.

« إنّما الکلام » اگر این بچه در بیست و یکم ماه متولـد شد و اتفاقاً ماه یک روز کم شد، یعنی بیست و نه روز شد، در اینجا چه باید کرد؟

اگر هلالـی میزان باشـد، در مـاه بیست و پنجم اگر مـا نه روز را ملاحظه کنیم کافی است، بنا شـد که کسـر را در آخر دو سال بیـاوریم، فرض این است که این بچه در بیست و یکم مـاه رجب متولـد شـده، و مـا می خواهیم کسـر را به آخر دو سال ببریم، آخر دو سـال اگر بخـواهیم کسـر این را رعـایت کنیم، چه رقم بایـد رعـایت کنیم؟ اگر بیست و یکم مـاه رجب این بچه متولد شـد،در آنجـا هم اگر بیست روز حسـاب کنیم، از نظر هلالـی کـافی است، چـون بیست روز کم داشـتیم، زیرا در بیست ویکم متولـد شـده و مـا بیست روز کسـر داشتیم، اگر از ماه بیست و پنجم، بیست روز را حساب بکنیم، کافی است و این در صورتی است که اگر میزان هلالی باشد.

ص: ۴۱۵

امـا اگر میزان عـددی باشـد، بایـد در مـاه بیست و پنجم، بیست و یک روز حساب کنیم، بنابراین،بچه بایـد در این حولین شـیر بخورد، در خارج حولین شیر فایـده نـدارد، اما مقیاس حولین بچه چیه؟ اگر ولادش اول ماه است که در اینجا عـددی و هلالی مطرح نیست، همین که بیست و چهار ماه داشته باشد کافی است، بیش از بیست و چهار ماه را نمی گیرد.

« إنّمـا الکلاـم» اگر در وسط ماه متولـد شـد، یعنی در بیست و یکم رجب، و قرار شـد که کسـر را از ماه بغل (شـعبان) حساب نکنیم، بلکه از ماه آخر حساب کنیم و فرض هم این باشد که ماه رجب بیست و نه روز است نه سی روز کامل، اگر بنا باشد ما هلالی حساب کنیم، ما می گوییم بیست روز کم داشتیم، بیست روز را از بیست و پنجم حساب می کنیم، اما اگر عددی باشـد و ماه سـی روز، بایـد چه قـدر حساب کنیم؟ بیست و یک روز. چرا؟ به جهت اینکه آن ماهی که این بچه متولـد شـد، چه قدر بود؟ بیست و نه روز بود، ماه کامل بود،اما عدد کامل نبود.

«فبان الفرق بين المحاسبه بالهلال و بين المحاسبه بالعدد، يظهر الفرق » در جایی که بچه در وسط متولد بشود، یعنی در بیست و یکم رجب متولـد بشود، و الا اگر در اول ماه رجب متولـد شـده باشـد، فقها در عـددی و هلالی بودنش بحثی ندارنـد، اما اگر بیستم ماه رجب متولد شد، لو کان المیزان هلالیّاً و قرار شد که کسر را به آخر دو سال ببریم،در هلالی بیست روز کافی است، اما اگر عـددی باشد، چون ماه رجب یک روز کم بود، ما نباید بیست روز حساب بکنیم، بلکه تا بیست و یک روز، زمینه شـیر خوردن این بچه است، در هلالی تا بیست روز زمینه است، اما در عددی تا بیست و یک روز زمینه است.

اما اگر بخواهیم از بغل (ماه شعبان) حساب بکنیم، تا کنون کسر را می بردیم آخر دو سال، بیستم رجب متولد شده بود، ماه هم بیست و نه روز بود، عرض کردیم اگر هلالی باشد بیست روز از ماه بیست و پنجم کافی است، اما گر عددی باشد بیست و یک روز، یعنی روی هلالی تا بیست روز زمینه حرمت است، اما روی عددی تا بیست و یک روز زمینه حرمت است، اما اگر بخواهیم از ماه بغل (ماه شعبان) حساب بکنیم، یعنی مسأله را به ماه آخر دو سال نبریم، ببینیم که ما در آنجا چه می گوییم؟

و یحتمل إکماله ممّا یلیه من الشهر، و التکمله عند ذاک إمّا هلالیّه أو عددیّه.

و الفرق بینهما کالفرق بین السابقین، فلو قلنا بالتکمله الهلالیّه حسب نقصان الشهر الأول بمقدار نقصانه، أی تسعه أیّام و إلّا حسب بما یتمّ به العدد.

مثلاً لو رئی الهلال فی لیله الثلاثین، و تولّد الرضیع فی الیوم الحادی و العشرین، کفی ضمّ عشرین یوماً من الشهر الثانی لا أکثر، إذا کانت المحاسبه هلالیّاً فیصیر، تسعه و عشرین یوماً.

بخلاف ما إذا قلنا بتکملیه عددیّاً، و ذلک أنّه لو کان الشهر الّذی تولّد فیه تسعه و عشرین یوماً، لزم ضمّ واحد و عشرین یوماً إلی هذه التسعه، حتّی یصیر شهراً کاملاً عددیّاً، و بما ذکرنا یعلم حکم إجراء الکسر إلی سائر الشهور حتّی تنتهی السنتان.

علی الظاهر میان عددی است نه هلالی.

الکلام فیما جهل التاریخ

اینجا یک بحث اصولی پیش می آید، فرض کنید که این بچه دوتا حالت پیدا کرده، به این معنی که هم شیر خورده و هم دو سالش تمام شده، ولی ما نمی دانیم که شیر خوردنش مقدم است، پس نشر حرمت می کند یا اکمال الحولین مقدم است، پس نشر حرمت نمی کند، هردو مجهول التاریخ است،در مجهولی التاریخ دوتا اصل جاری می شوند و هردو به زمین می خورند، در مجهولی التاریخ، یک طرف را وجودی حساب می کنیم، طرف دیگر را عدمی. چرا؟ چون وجود هردو قطعی است،هم اکمال قطعی است و هم رضاع قطعی است، منتها در تقدم و تاخر شک می کنیم،در اینجا چه می کنیم؟ می گوییم اکمال الحولین قطعی است، شک داریم که آیا رضاع قبل بوده یا بعد؟ اگر رضاع قبل باشد نشر حرمت می کند اما اگر بعد باشد نشر حرمت نمی کند، می گوییم این رضاع سابقاً مسبوق به عدم بود، یعنی رضاعی نبود،نبود .... إلی إکمال الحولین، یعنی تا اکمال الحولین رضاع نبود، معنایش این می شود که رضاع متاخر از حولین است، قهراً نشر حرمت نمی کند، عکسش را حساب بکنید، وجود رضاع را مسلّم می گیریم، اکمال حولین را نمی دانیم،عدم یکی را به وجود دیگری قیاس می کنیم، می گوییم اکمال حولین نبود و نبود، و این نبود را ادامه می دهیم تا رضاع، معنایش این می شود که اکمال حولین بعد الارتضاع بوده،پس قهراً نشر حرمت می کند و هردو ا صل به زمین می خورد، تساقط می کنند اولی می گفت نشر حرمت نمی کند، دومی می گفت نشر حرمت می کند،هردو اصل تعارضا و تساقطا. إنّما الکلام در دومی است.

حکم در جایی که یکی مجهول التاریخ و دیگری معلوم التاریخ باشد، چیست؟

اما اگر یکی مجهول التاریـخ و دیگری معلوم التاریـخ بود، اصل در مجهول التاریـخ جاری می شود، نه در معلوم التاریـخ، مثلاً می دانیم که رضاع در اول ماه رجب بوده، یعنی رضاع معلوم التاریـخ بوده، ولی بچه را نمی دانیم که سالش را کی تمام کرده است، در رضـاع که معلوم التاریـخ است اصل جاری نمی شود، اگر بخواهیم اصل جاری کنیم در مجهول التاریـخ اصل جاری می کنیم، مجهول التاریـخ در اینجـا اکمـال الحولین است، أصاله عـدم الإکمال، یعنی کامل نشـده نشـده تا زمان ارتضاع، یعنی اکمـال الحولین، بعـد الارتضـاع بوده است، قهرا نشـر حرمت می کنـد، آقایـان می گوینـد که این اصـل، اصل مثبت است، می گوینـد این لازمه اش تاخر است، أصاله عـدم الإکمال، یعنی کامل نشـده نشـده تا زمان ارتضاع، لازمه عـدم الإکمال إلی زمن الارتضـاع، تـأخر الإکمـال عن الارتضـاع است، اکمال بعـد از ارتضاع بوده، پس ارتضاع در حولین بوده،آقایان می گوینـد این اصل مثبت است.

دیدگاه استاد سبحانی

ولی من در اینجا با مشهور مخالفم، یعنی از نظر من این نوع اصول مثبت نیست، دلیلش صحیحه زراره است.

مثلاـ کسـی شـک می کنـد که آیـا ثوبش طاهر است یا نه؟ حضـرت می فرمایـد:« إنّک علی یقین من طهاره ثوبک فلا تنقض الیقین بالشـک» استصـحاب طهـارت می کنـد، و حـال آنکه اصـل مثبت است، اصـل این است که لبـاس من تا زمان نماز طاهر است، لاـزمه عقلی اش این است که «فالصـلاه وقـع فی الطـاهر»، چطـور حضـرت در آنجـا استصـحاب می کنـد. آقایـان به این استصحاب عمل کرده اند، در مانحن فیه نیز همین حرف را می گوییم.

فرض کنید که رضاع تاریخش معین است مثلاً۔ در ماه رجب است، اما اکمال حولین را نمی دانیم،می گوییم اصاله عدم الاکمال، سابقاً این بچه دوساله نبود، نبود تا زمان رضاع، معنایش این است که رضاع در حولین واقع شده، عیناً مثل همان استصحاب طهارتی است که در ثوب گفتیم، آقایان می گویند:« یثبت کون الصلاه فی الثوب الطاهر»، ما اگر« یثبت کون الصلاه فی الثوب الطاهر»، پس در اینجا هم «یثبت أنّ الرضاع فی الحولین». استصحاب طهارت ثوب «إلی هذه اللحظه یلازم کون الصلاه فی الثوب الطاهر، یلازم تأخر النجاسه عن الصلاه »، اینجا هم استصحاب عدم اکمال الحولین، یعنی دو ساله نشده و این عدم تا زمان رضاع ادامه دارد، پس معلوم می شود که رضاع در ضمن دو سالگی بوده است.

«علی ای حال» ما در اینجا احتیاط می کنیم، یعنی ولو ما فتوا به نشر حرمت هم ندهیم، ولی در عین حال احتیاط می کنیم تا اینکه نکاحی بین آنها صورت نگیرد.

الشرط الخامس: إتّحاد الفحل

امامیه در این مسأله متفرد است، اگر کسی کتاب خلاف شیخ را مطالعه کند، می فهمد که در غالب مسائل فتوای امامیه با یکی از ائمه اهل سنت یا یکی از فقهای اهل سنت موافق است، ولذا مرحوم طبرسی یک کتابی دارد بنام:« المؤتلف من المختلف»، شیخ کتاب خلاف نوشته، دعوی درست کرده، ولی ایشان (طبرسی) از میان این کتاب، هر مسأله ای که امامیه دارد، موافقش را از اهل سنت ذکر می کند، معلوم می شود که امامیه در این مسائل متفرد نیست، ولی در عین حال ما در بعضی از مسائل متفرد هستیم و از جمله مانحن فیه، چون اهل سنت می گویند ا تحاد فحل شرط نیست، مادر که یکی شد کفایت می کند هر چند شیرش از دو فحل و شوهر باشد. همانطور که پدر اگر یکی باشند برادرند، اگر مادر هم یکی شد،برادرند.

فرض کنیـد زنی، بچه ای را ده بـار شـیر داد، امـا از این شوهر طلاـق گرفت و بعـد از آ نکه عـده اش تمـام شـد با مرد دیگری ازدواج کرد، از آن مرد هم بچه پیدا کرد و سـپس این بچه را با شـیر شوهر دوم تکمیل کرد (به شـرط اینکه در وسط شـیر زن دیگری را نخورد، غـذا مشـکلی نیست) به جهت اینکه عـدد کـار ساز است. با شـیر شوهر دیگر عـدد را تکمیل کرد، آیا نشـر حرمت می کند یا نه؟

ما می گوییم نشـر حرمت نمی کنـد، چرا؟ چون فحل واحد نیست. غذا مضـر نیست، غذا در زمان مضـر است اما در عدد مضـر نیست. بطلانش از نظر تعدد الفحل است.

شرائط رضاع ۹۴/۱۰/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط رضاع

یکی از شرائط حرمت رضاع اتحاد فحل است، بچه ای که می خواهد فرزند شیری و رضاعی حساب بشود و آثار تحریم بر آن بار گردد،باید یک پدر شیر داشته باشد، به تعبیر دیگر باید وحدت فحل داشته باشد، تعدد فحل مضر است، هر چند مادر یکی باشد و این شـرطی است که تنها علمای امامیه بر آن معتقدند، اما غیر امامیه یک چنین شـرطی را معتقد نیستند، آنها می گویند اخوّت ابوی رضاعاً با اخوّت ابوی رضاعاً فرق نمی کنـد اگر مثلًا صبی و صبیه اخ ابی شدند، اخ امی هم کافی است هرچند از نظر پدر دوتا باشند. برای اینکه ما این مسأله را بشکافی.

صور مسأله

برای شـکافته شدن و روشن شدن مسأله، من چند صورت را مطرح می کنم، با تصویری که من دارم، مسأله روشن می شود که مسأله چیست؟

من چهار صورت را مطرح می کنیم:

ص: ۴۲۰

۱: زنی، بچه کسـی را شـیر می دهدو این زن یک شوهر بیش ندارد، مسلّماً نشر حرمت می کند، یعنی با رعایت شرائط شرعی، قطعاً و مسلّما نشر حرمت می کند.

۲: زنی، با شـیر شوهر قبلی اش بچه کسـی را هفت بار یا هشت بار شـیر داد، بعداً یا از آن شوهر طلاق گرفت یا اینکه شوهرش از دنیـا رفـت و اینهـم عـده نگـه داشت و سـپس بـا مرد دیگری ازدواج کرد، بقیه را از شـیر شـوهر دوم شـیر داد،یعنی بچه دار شد،بقیه را با او تکمیل کرد، ولی به شـرط اینکه در وسط و اثنای کار، شـیر زن دیگری متوسط نشود، فقط بچه را با غذا تغذیه کننـد، بنـابراینکه توسط غـذا مضـر نیست، آنکه مضـر است رضاع امرأه أخری مضـر است. البته بنابراین، که رضاع امرأه اخری

مضـر است، اما غـذا دادن مضـر نیست، این بچه را با شـیر زیـد هفت بار و هشت بار شـیر داد، بعداً طلاق گرفت و با مرد دیگر ازدواج کرد و بچه دار شد، بقیه را با شیر شوهر دوم تکمیل کرد، مسلّماً نشر حرمت نخواهد کردو چرا؟ چون فحلش دوتاست.

ممکن است کسـی بگویـد این دو اشـکال دارد، یکی اینکه در وسط غـذا خورده، البته این مورد اختلاف است، اما مهمش این است که در اینجا فحل، فحل واحد نیست.

۳: خانمی، دختر دیگری را به مقدار شـرائط شیر داد، یعنی یا پانزده بار تمام یا بیست و چهار ساعت تمام یا به اندازه شد العظم و انبات اللحم شـیر داد، بعـداً از این شوهر طلاق گرفت و بعـد از انقضای عـده، با مرد دیگر ازدواج کرد و بچه دار شـد و شـیر پیدا کرد، و با این شـیر شوهر دوم، پسـر کسـی را شیر داد، یعنی به اندازه شرائط حرمت شیر داد، آیا نشر حرمت می کند یا نه؟ نشر حرمت نمی کند چون فحل شان دوتاست، وحدت امومت کافی نیست.

۴: صورت چهارم این است که فحل واحد است، اما مادر ها متعدد است، مثلاً مردی دارای دوتا زن است، یک زنش بچه ای را بنام « زید» شیر داد، زن دیگرش پانزده بار هند را شیر داد، مسلّما در اینجا نشر حرمت می کند، ولو مرضعه ها دوتاست،اما فحل شان یکی است.

در صورت دوم ، که زنی، بچه ای را هفت بار یا هشت بار با شیر شوهر اول شیر می دهد و بقیه با شیر شوهر دوم تکمیل می کند، آیا نسبت به مادر محرم می شود یا نه،آیا نسبت به مرضعه محرم می شود یا نه؟ البته نسبت به بچه های مرضعه نشر حرمت نمی کند و آنان نسبت به این بچه محرم نخواهند شد،اما نسبت به خود مرضعه چطور؟ نسبت به خود مرضعه باید نشر حرمت کند. چرا؟ پانزده بار شیر داده است.

صورت سوم این بود که فحل متعدد است، اما مرضعه یکی است، هم نسبت به این فحل کامل است و هم نسبت به آن فحل کامل است، یعنی هم هند را از شیر این فحل به طور کامل شیر داده و هم زید را از شیر آن فحل کاملاً شیر داده، این دوتا (هند و زید) با همدیگر محرم نمی شوند، اما نسبت به اولاد فحل محرمند. چرا؟ به جهت اینکه این زن در حباله این مرد بوده و کاملاً هم شیر داده، فلذا هم نسبت به اولاد نسبی این مرد محرمند و هم نسبت به اولاد رضاعی این مرد محرم می باشند. دومی هم نسبت به اولی محرم نیست، اما نسبت به اولاد نسبی و رضاعی فحل دوم محرمند. چرا؟ چون کاملند.

صورت چهارم که زوج یکی است،اما زوجه ها متعدد است، مسلّماً در اینجا نشر حرمت خواهد کرد حتی نسبت به اولاد نسبی و رضاعی فحل، چرا؟ چون فرض این است که فحل واحد است.

ص: ۴۲۲

اگر ما بحث می کنیم که اگر زنی کاملاً- از شوهر اول شیر داد، آنگاه رفت و با شوهر دوم ازدواج کرد و شر داد،گفتیم این دوتا با همدیگر محرم نمی شوند، هردو اجنبی اند، اما اولاد نسبی این زن مسلّماً با اینها محرم اند، اتحاد فحل در رضیعین شرط است نه در رضیع و نسبی، در نسبی مسلّماً محرم است، اولاد نسبی این زن خواه از شوهر اول باشد یا از شوهر دوم، نسبت به این رضیع محرم است.

الشرط الخامس: اتّحاد الفحل

و قبل إیراد الروایات الوارده فی الباب و توضیح مفادها نذکر أمرین:

الأمر الأول: ممّا انفردت الإمامیه شرطیه کون اللبن لفحل واحد،و لیس من هذا الشرط أثر فی کلمات سائر الفقهاء، فالإخوه للأمّ و ان لم یتحد الفحل عندهم کالإخوه للأب، بلا فرق بینهما، و لنذکر صور المسأله قبل ایراد الروایات:

الأولی: إذا أرضعت امرأه واحده رضیعه بالشرائط المعتبره من لبن فحل واحد ینشر الحرمه بلا اشکال.

الثانیه: لو أرضعت امرأه واحده رضیعه من لبن فحلین، بأن ارضعتها من لبن فحل واحد بعض الرضعات، ثمّ فارقها الزوج و تزوّجت بغیره و حملت منه، ثمّ أرضعت ذلک الطفل من لبن فحل الثانی تکملت العدد، من دون تخلل رضاع امرأه أخری فی البین بأن یتغذی الولد فی هذه المدّه المتخلّله بالمأکول و المشروب، لم ینشر الحرمه.

هاتان الصورتان راجعتان إلی ما کانت الرضیعه واحده، فلو اتّحد الفحل ینشر الحرمه کما فی الصوره الأولی، و لو تعدد — کما فی الصوره الثانیه — لم ینشر الحرمه.

بنابراین، جامع صورت اول و دوم، وحدت رضیع است، شیرخوار یکی است،در اولی فحل یکی است، در دومی دوتاست، یجمعهما وحده الرضیع،اختلاف فقط در وحدت فحل و تعدد فحل می باشد.

ص: ۴۲۳

الثالثه: هـذه الصوره ناظره إلى اتحاد الفحل فى التحريم بين رضـيعين فصاعـداً، و أنّه لابـدّ فى تحريم أحـد الرضـيعين على الآخر كون صاحب اللبن الّذى رضعا منه واحداً.

فلو ارتضع صبىّ من امرأه بلبن رجـل رضاعـاً كاملاً، ثمّ طلّقهـا زوجهـا و تزوّجت برجـل آخر و صارت ذات لبن منه، فأرضـعت صبيّه رضاعاً كاملاً، لم تحرم الصبيّه على ذلك الصبى و لا فروع أحدهما على الآخر.- مراد از فروع،بچه های آنهاست-

الرابعه: إذا تعـدد الرضـيع (الرضـيعان) و اتّحد الفحل و تعددت المرضـعه، كما إذا كاننت لشـخص عدّه زوجات و أرضـعت كلّ واحده منهنّ من لبنه طفلاً رضاعاً كاملاً، فإنّه يحرم بعضهم على بعض لحصول الأخوّه الرضاعيّه بينهم.

و بهذه الصور ظهر معنى شـرطيّه اتّحاد الفحل، فالموضوع هو الأخوّه من جانب الأب و لا يكفى الأخوّه من جانب الأمّ، و لذلك حكموا بنشـر الحرمه فى الأـولى لوحـده الفحـل، دون الثـانيه لتعـدده،كمـا افتوا بعـدم نشـر الحرمه فى الثـالثه لتعـدد الفحل، و ان اتّحـدت الأمّ، و بنشـرها فى الرابعه لوحده الفحل و ان تعددت الأمّ، خلافاً للشـيخ الطبرسـى، فهو لم يلتزم بهذه الشـرط بل يكفى عنده اتحاد المرضـعه لأنّه يكون بينهم أخوّه الأمّ و عليه فقهاء السنّه فلا خلاف بينهم فى كفايه الاتّحاد فى الأمّ، و إنّما اختلفوا فى كفايه الاتّحاد فى الفحل مع اختلاف الأمّ، و المشهور عندهم كما سيأتى كفايته أيضاً كما هو كذلك.

الأـمر الثانى: ليعلم أنّ الاتّحاد فى الأمّ مع اختلاف الفحل، إنّما لا يكفى إذا كان الرضـيعان اجنبيين بالنسـبه إلى الأمّ المرضـعه، و أمّا إذا كان أحدهما نسبيّاً لها و الآخر المرتضع أجنبيّاً، فإنّه ينشر الحرمه بينهما و ان اختلفت الفحلان، و سيوافيك بيانه.

مثـالش اين است كه زنى يـك دختر نسبى دارد، شوهر قبلى اش يـا مرده يـا از او طلاق گرفت، و سـپس با مرد ديگرى ازدواج كرد و بـا شـير شوهر دوم يك بچه بيگانه را شـير داد، اين بچه بيگانه كه پسـر است نسـبت به اين دخترى كه از شوهر قبلى اش مى باشـد محرم است ولو پدر شان دوتاست، پدر اولى نسبى است، پدر دومى رضاعى مى باشد نه نسبى، اما نسـبت به اين بچه محرم هستند،زيرا اين شروط مال اجنبى هاست،در نسبى ها اين مسأله مطرح نيست.

ص: ۴۲۴

كما أنّ اتحاد الفحل شرط لنشر الحرمه بين الرضيعين، و ليس شرطاً لأصل الرّضاع فعلى هذا فالرضاع ناشر للحرمه بين المرضعه و المرتضع مطلقاً، و كذا بين كلّ من الفحلين و المرتضع، كلّ بالنسبه إلى لبنه فإذا أرضعت امرأه غلاماً و جاريه، بلبن فحلين فلا ينشر الحرمه بالنسبه إلى الغلام و الجاريه، نعم ينشر الحرمه بالنسبه إلى فحل كلّ و احد منهما، كما سيوافيک فی روایه برید العجلی.

پس معلوم شد که اتحاد الفحل بین الرضیعین شرط است، اما اگر از رضیعین بگذریم، یعنی در جایی که یکی رضیع است و دیگری نسبی،بین رضیع و نسبی اتحاد فحل شرط نیست، هکذا اتحاد فحل بین رضیعین است، اگر زنی بچه ای را (بچه بیگانه) از شوهر شیر شوهر اول کاملاً شیر بدهد، و بچه دیگر (بچه بیگانه دیگر) را از شیر شوهر دوم کاملاً شیر بدهد، هر کدام از اینها نسبت به فحل ها محرم اند.

ما تا کنون فقط فتوا را خواندیم و متوجه شدیم که کجا نشر حرمت می کند و کجا نشر حرمت نمی کند، دلیل اقامه نکردیم، اینک نوبت اقامه دلیل فرا رسیده و باید اقامه دلیل کنیم.

وحده الفحل فی الرویات

۱: ر مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ بُرَیْدٍ الْعِجْلِیِّ فِی حَدِیثٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص- یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا یَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَسِّرْ لِی ذَلِکَ فَقَالَ کُلُّ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَهٍ أُخْرَی مِنْ جَارِیَهٍ أَوْ غُلَامٍ فَذَلِکَ الَّذِی قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ کُلُّ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلَیْنِ کَانَا لَهَا وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ مِنْ جَارِیَهٍ أَوْ غُلَامٍ فَإِنَّ ذَلِکَ رَضَاعٌ لَیْسَ بِالرَّضَاعِ الَّذِی قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا یَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ «۳» نَاحِیَهِ الصِّهْرِ رَضَاعٌ وَ لَا یُحَرِّمُ شَیْئاً وَ لَیْسَ هُوَ سَبَبَ رَضَاعٍ مِنْ نَاحِیَهِ لَبَنِ الْفُحُولَهِ فَیُحَرِّمُ» (۱)

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶، ح۱، ط آل البیت.

شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط رضاع

یکی از شرائط نشر حرمت در رضاع وحده الفحل است، البته وحده الفحل نسبت به اجنبی هاست، اما نسبت به نسبی این مسأله مطرح نیست، روایاتی که دلالت بر شرطیت وحده الفحل دارد بر دو قسمند، گاهی از اوقات لسانش این است که وحده الأمّ کافی نیست، ولی بعضی از روایات می گویند وحده الفحل شرط است. خلاصه روایات ما بر دو قسمند، یک صنف دلالتش مطابقی است و می گوید وحدت فحل شرط است و صنف دیگر دلالتش التزامی می باشد و می گوید وحدت ام کافی نیست، معنایش این است که حتماً باید وحدت فحل باشد.

وحده الفحل فی الروایات

و أمّا روایات الباب الدالّه علی ما تقدّم فهی علی قسمین:

الأول: الروایات الّتی تصرّح بعدم کفایه الوحده فی الأمّ

الثانی: الروایات الّتی تعتبر الوحده فی الفحل.

۱: أمّا ما یدلّ علی عدم کفایه الوحده فی الأمّ فمنه روایه: بُرَیْدٍ الْعِجْلِیِّ فِی حَدِیثٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص- یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا یَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ فَسِّرْ لِی ذَلِکَ فَقَالَ کُلُّ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَهٍ أُخْرَی مِنْ جَارِیَهٍ أَوْ غُلَامٍ فَذَلِکَ الَّذِی قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ کُلُّ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلَیْنِ کَانَا لَهَا وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ مِنْ جَارِیَهٍ أَوْ غُلَامٍ فَإِنَّ ذَلِکَ رَضَاعٌ لَیْسَ بِالرَّضَاعِ الَّذِی قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا یَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ نَاحِیَهِ الصِّهْرِ رَضَاعٌ وَ لَا یُحَرِّمُ شَیْئاً وَ لَیْسَ هُوَ سَبَبَ رَضَاعٍ مِنْ نَاحِیَهِ لَبَنِ الْفُحُولَهِ فَیُحَرِّمَ» (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶، ح۱، ط آل البیت.

از حضرت امام محمد باقر ع سوال می کند که عبارت رسول خدا رابرای من معنی کن « یَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا یَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» حضرت مثال می زند و می فرماید: «کُلُّ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَهٍ أُخْرَی مِنْ جَارِیَهٍ أَوْ غُلَامٍ»، یعنی زنی است که شوهر دارد و این شوهر از زن دیگر یا دختر گرفته یا پسر «فَذَلِکَ الَّذِی قَالَ رَسُولُ اللَّهِ» .

من سوال می کنیم این دختر و پسری که از زن دیگر گرفته حرام می شود، چه چیز حرام می شود؟ آیا این دوتا با همدیگر حرام می شوند؟ این دوتا با هم حرام می شوند، مسلّماً حرف « أو» در اینجا به معنای «واو» است، قرینه داریم، بنابراین،اگر از

همسایه یک پسری را و یک دختری را گرفت و هردو را شیر داد، این دوتا با همدیگر حرام می شوند و باید ما این دوتا را اجنبی حساب کنیم، چرا؟ چون فحل شان واحد است و هردو را هم شیر داده، پسر مال هند بود، دختر هم مال زینب، این دوتا را وقتی شیر داد، این دوتا با همدیگر حرام می شوند. چرا؟چون وحدت فحل است، شیر مال یک مرد است. «وَ کُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلَیْنِ کَانَا لَهَا وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ » آیا این « وَاحِداً» قید فحل است یا قید «أرضعت»؟ قید «أرضعت» است، یعنی «أرضعت» را معنی می کند نه فحل را، چون معلوم است که فحلین باید واحد بعد واحد باشد. «وَ کُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلَیْنِ کَانَا لَهَا وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ» تفسیر «واحداً مِنْ جَارِیَةٍ أَوْ غُلَام است، مِنْ جَارِیَةٍ أَوْ غُلَام» عطف بیان «وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ» می باشد، معلوم می شود که هردو را شیر داده ولذا عرض کردیم که «أَو» در آنجا به معنای «واو» است. به چه دلیل؟ به قرینه «وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ ».

پس مثال این شد که زنی است بچه دارد و شیر هم دارد، از همسایه دختر و پسری را هم گرفت و آنها را نیز شیر داد، با لبن فحل واحد، یعنی با شیر یک شوهر آنها را شیر داد، آن دوتا با همدیگر حرام می شوند.

اما اگر این زن دارای دو شوهر است، مثلاً با شیر شوهر اول صبی را شیر دارد، با شیر شوهر دوم جاریه را شیر داد، این دوتا با همدیگر حرام نمی شوند. چرا؟ چون فحل شان دوتاست، البته این دوتا با همدیگر محرم نمی شود و الا نسبت به بچه نسبی مرضعه جای بحث نیست که حرام است هم در اولی و هم در دومی. « فَإِنَّ ذَلِكَ رَضَاعٌ لَيْسَ بِالرَّضَاعِ الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ نَاحِيَهِ الصِّهْرِ رَضَاعٌ وَ لَا يُحَرِّمُ شَيْئاً وَ لَيْسَ هُوَ سَبَبَ رَضَاعٍ مِنْ نَاحِيَهِ لَبَنِ الْفُحُولَهِ فَيُحَرِّمَ».

پس مرکز حدیث این است که اولاً دوتا را شیر می دهد،یعنی هم جاریه را شیر می دهد و هم غلام را، گاهی من فحلین،و گاهی من فحل واحد،اگر من فحل واحد باشد، این جاریه و غلام با همدیگر حرام می شوند و اما اگر من فحلین باشند این دوتا با همدیگر حرام نمی شوند. البته نسبت به بچه نسبی مرضعه هردو حرام می شوند و این خیلی روشن است و جای بحث نیست.

و قوله: «وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ» مفعول لقوله:« أَرْضَعَتْ» و قوله: « مِنْ جَارِيَهٍ أَوْ غُلَامٍ » بیان لواحد بعد واحد.

۲: فمنها؛ عَنْ زِيَادِ بْنِ سُوقَهَ قَالَ: « قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع هَلْ لِلرَّضَاعِ حَدٌّ يُؤْخَذُ بِهِ فَقَالَ لَا يُحَرِّمُ الرَّضَاعُ أَقَلَّ مِنْ يَوْمٍ وَ لَيْلَهٍ أَوْ خَمْسَ عَشْرَهَ رَضْعَهً مُتَوَالِيَاتٍ مِنِ امْرَأَهٍ وَاحِدَهٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ لَمْ يَفْصِلْ بَيْنَهَا رَضْعَهُ امْرَأَهٍ غَيْرِهَا فَلَوْ أَنَّ امْرَأَهً أَرْضَعَتْ غُلَاماً أَوْ جَارِيَهً عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَهٌ أُخْرَى مِنْ فَحْلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرُمْ نِكَاحُهُمَا» (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۷۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۲، ح۱، ط آل البیت.

در این حدیث یکدانه شاذی است که مشهور قائل نیست و آن اینکه حدیث می گوید: « مِنِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ» و حال آنکه ما گفتیم: « امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ» لازم نیست و در جلسه گذشته گفتیم اگر کسی دو زن داشته باشد، نصفش را از یک زن خورد، نصف دیگرش را از زن دیگر، کافی است، فحل مهم است نه ام و مادر، ولی این روایت وحدت ام و مادر را هم شرط می داند و این بر خلاف مشهور است چون مشهور فقط وحدت فحل را شرط می داند. ما در جلسه گذشته گفتیم که اگر در وسط غذا بخورد، مبطل است، ولی از این روایت استفاده می شود که مبطل نیست، البته توضیح دادیم. « فَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً أَرْضَعَتْ غُلَاماً أَوْ جَارِيَةً — حرف « أَوْ» در اینجا صحیح نیست، بلکه باید «واو» باشد - عَشْرَ رَضَعَاتٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ وَ أَرْضَعَتْهُمَا امْرَأَةٌ أُخْرَى مِنْ فَحْلٍ آخَرَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ لَمْ يَحْرُمْ نِكَاحُهُمَا».

زنی است که این غلام و جاریه را از لبن فحل خودش ده بار شیر داد، این نشر حرمت نمی کند. چرا؟ چون باید پانزده بار باشد، حال اگر یک زن دیگر از شوهر دیگر این بچه ها را ده بار شیر داد که در مجموع می شود بیست بار، نشر حرمت نمی کند، یعنی این غلام و جاریه با همدیگر حرام نمی شوند، ولو با همدیگر بیست بار شیر خورده اند، منتها ده بارش از یک فحل شیر خورده، ده بار دیگر را هم از فحل دیگر.

بنابر این،باید بجای « أو» حرف «واو» باشد، چطور؟ به قرینه « أَرْضَعَتْهُمَا»، پس اگر زنی باشد که غلام و جاریه را ده بار شیر بدهد، و سپس قهر کند، آنگاه این دوتا (غلام و جاریه) را بسپارند به یک زن دیگر که او ده بار شیر بدهد، در اینجا نشر حرمت نمی کند. چرا؟ چون فحل شان دوتاست. علاوه بر اینکه تعدد فحل است، تعدد ام نیز است. البته از نظر ما وحدت ام شرط نیست،مهم وحدت فحل است.

ص: ۴۲۹

۳: و منها: روایه عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ لَبَنِ الْفَحْلِ قَالَ هُوَ مَا أَرْضَعَتِ امْرَأَتُکَ مِنْ لَبَنِکَ وَ لَبَنِ وَلَدِکَ وَلَدَ امْرَأَهٍ أُخْرَى فَهُوَ حَرَامٌ » (۱) .

این روایت یک نکته اضافی دارد، گاهی از شیر زن من شیر می دهد،گاهی بچه من ازدواج کرده و شیر بچه مرا می خورد، نوه رضاعی من می شود،گاهی بچه مستقیم من است و گاهی نوه رضاعی من است.

۴: و منها:روایه سَمَاعَهَ قَالَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ کَانَ لَهُ امْرَأَتَانِ فَوَلَدَتْ کُلُّ وَاحِدَهٍ مِنْهُمَا غُلَاماً فَانْطَلَقَتْ إِحْدَى امْرَأَتَیْهِ فَأَرْضَعَتْ جَارِیَهً مِنْ عُرْضِ النَّاسِ أَ یَنْبَغِی لِابْنِهِ أَنْ یَتَزَوَّجَ بِهَذِهِ الْجَارِیَهِ قَالَ لَا لِأَنَّهَا أَرْضَعَتْ بِلَبَنِ الشَّیْخِ» (۲) .

مردی دوتا زن دارد و هردو زنش از باب اتفاق پسر زاییدند، یکی از این دو زن دختر همسایه را شیر داد که از طبقه پایین است، از حضرت سوال می کند پسر این مرد حق دارد که با این جاریه و دختر ازدواج کند: «أَ یَنْبَغِی لِابْنِهِ أَنْ یَتَزَوَّجَ بِهَذِهِ الْجَارِیَهِ قَالَ لَا لِأَنَّهَا أَرْضَعَتْ بِلَبَنِ الشَّیْخِ» حضرت می فرماید حق ازدواج ندارد.

شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

فتوای مشهور این شد که اتحاد فحل در اجنبیین شرط است، اما در رضیع و فرزند نسبی مرضعه اتحاد فحل شرط نیست، مثلاً اگر زنی از شوهر قبلی خودش یک دختری دارد، سپس از شوهر دوم خود پسر همسایه را شیر داد، این دختر (نسبت به این پسر) محرم است هر چند اتحاد فحل نیست، اتحاد الفحل بین الأجنبیین است، اما بین دختر نسبی مرضعه با پسر اجنبی که او را شیر داده است اتحاد فحل شرط نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶، ح۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶، ح۶، ط آل البیت.

ضمناً فتوای مشهور یک قید دیگر هم داشت و آن اینکه:« یشترط اتحاد الفحل»، اما وحدت ام کافی نیست، اگر مادر مرضعه هردو یکی است، دایه یکی است، اما اولی را با شیر یک شوهر و دومی را هم با شیر شوهر دوم تغذیه کرده باشد،این دوتا با همدیگر محرم نمی شوند. بنابراین، فتوای مشهور دست ما باشد تا مخالفش را بفهمیم، پس روشن شد که وحدت فحل بین الأجنبیین شرط است، نه بین رضیع اجنبی و دختر نسبی مرضعه، ثانیاً وحدت فحل کافی است، وحدت ام کافی نیست.

دیدگاه علامه در قواعد و محقق ثانی

ما در مقابل این فتوای مشهور، دو مخالف هم داریم، مخالف اول علامه در قواعد و شارح قواعد است که محقق ثانی باشد، البته آقایان توجه کنند که قواعدعلامه از کتاب های بسیار متقن علامه است، علامه و محقق گفته اند وحدت فحل همان گونه که در اجنبیین شرط است، در نسبی و اجنبی هم شرط است، هردو بزرگوار این فتوا را داده اند، هر گاه این دایه یک دختر نسبی دارد، اما یک پسر رضاعی دارد، اینها می توانند با همدیگر ا زدواج کنند. چرا؟ چون وحدت در فحل ندارند، چون اولی را با شیر شوهر اول که نسبی است شیر داده، دومی را با شیر شوهر دوم که رضاعی اش شیر داده، البته این فتوا، فتوای مشهور نیست، زیرا روایات ما ناظر به اجنبیین بود، مثلاً روایت برید عجلی ناظر به اجنبیین است و می گوید:« جاریه أو غلام من امرأه أخری». بنابراین، فتوای این دو بزرگوار بر خلاف مشهور است و بر خلاف روایت است.

یک فتوای دیگر هم داریم که آن از طبرسی است، البته مرحوم طبرسی در کتاب رضاع اقوال شاذی دارد و یکی از اقوال شاذش همین است، فتوای شاذ دیگرش که عموم المنزله است در آینده می خوانیم، فتوای ایشان این است، همان گونه که وحدت در فحل نشر حرمت می کند، وحدت در امّ هم نشر حرمت می کند، بین این فتوا و فتوای قبلی افراط و تفریط است، اولی ها افراط کردند،چون وحدت فحل را حتی در نسبی هم شرط کردند، این افراط است، این دیگری که می گویند همان گونه که وحدت فحل شرط است، وحدت در ام هم کافی است، این تفریط است. مثلاً زنی با مردی ازدواج کرده و با شیر این مرد،بچه همسایه را شیر داد، سپس از این مرد طلاق گرفت و جدا شد و با مرد دیگری ازدواج کرد و با شیر این مرد (شوهر دوم) بچه دومی را شیر داد، می گوید این دوتا با همدیگر محرمند. چرا؟ چون وحدت در أمّ کافی است.

دلیـل ایشـان یـک روایـتی است که مرحوم کلینی در کتـاب شـریف کـافی نقـل کرده است، البته بایـد عبـارت هـای روایت را بخوانیم.

محمـد بن عبیـد همدانی خدمت امام هشـتم می رسد و عرض می کند اصـحاب شـما (شیعیان) در باره رضاع چه می گویند و گویا اینها وحدت در ام را کافی می دانسـتند، بعداً از شما خبری رسید که باید وحدت در فحل باشد، از آن رأی سابق شان بر گشتند؟

حضـرت امـام رضـاع ع می فرمایـد: امیر المؤمنین (مراد مـأمون است که حضـرت از روی تقیه به او امیر المؤمنین خطاب کرده است، این روایت سـر تـا پـا تقیه است- این مسـأله را از من سوال کرد،«کن کمـا أنت»، همان طور که او ایسـتاد و از من سوال کرد، تو هم بنشـین تـا من از تو سوال کنم، می خواهـد رأیش را بر گردانـد، می فرمایـد این گونه گفتم، اگر یک مردی باشـد دارای چنـد زن، و از همه این زن هـا اولاـد هم داشـته باشـد، یکی از زنـان بچه همسایه را شـیر می دهـد، مراد از همسایه یعنی بیگـانه، آیـا این بچه (بچه همسـایه) بر تمـام بچه هـای این مرد محرم می شـود یـا نه؟ حضـرت می فرمایـد: بله! چـون در اینجا وحـدت فحل است، یعنی هر چنـد مادرهای این بچه ها جـداست،ولی وحدت فحل است، اگر یکی از این زنان بچه همسایه را شیر داد، آن بچه همسـایه، هم بر اولاـد این زن و هم بر اولاـد سـایر زنان این مرد محرم می شود، چون وحـدت در فحل است، چرا عکس نباشد؟ کدام؟ حالا اگر زنی است که به وسـیله دو فحل، دو بچه را شیر داده است، با فحل اول بچه ای را شیر داده، با محل دوم بچه دیگری را شـیر داده، چرا این نباشد، حضرت وحدت در ام را با وحدت در اب قیاس کرده است، پیداست که این روایت از اول تا آخر جنبه تقیه ای دارد.

اولاً؛ حضرت از راه قیاس وارد می شود و این خودش برای ما مسأله دار است، بعد می گوید امیر المؤمنین (مامون) از من سوال کرد، معلوم می شود که مقام، مقام خوف و ترس است، علاوه براین، شیخ طوسی این روایت را حمل کرده بر جایی که این زن یک بچه نسبی دارد،بچه همسایه را شیر داده، حضرت می فرماید بچه همسایه به بچه نسبی این زن محرم است، و این خلاف ظاهر است،چون ظاهر این است که نسبت به همه اولاد این مرد این حرف را می زند و می گوید همانطور که اگر بچه همسایه شیر بدهد، به همه اولاد محرم می شود، نه تنها به بچه این زن.

بنابراین،فهذه الروایه (علی الظاهر) محمول علی التقیه.

پس علامه در قواعد و شارح قواعد افراط کردند که وحدت فحل را حتی در نسبی هم شرط کردند، آنگاه طبرسی عکس کرد و گفت وحدت در ام هم کافی است.

الأول:مذهب العلّامه فی قواعده و شارحها

یظهر من العلّامه فی قواعده و المحقق الکرکی فی شرحها عدم اختصاص شرطیّه اتّحاد الفحل فی الرضیعین الأجنبیین، بل یعتبر فی کلّ ما کان الرّضاع منشأً للحرمه بین الطرفین المرتضعین و إن کان أحدهما نسبیّاً و الآخر رضاعیّاً، و قد عرفت کونه خلاف المشهور و خلاف المنساق من روایات الباب

الثانی: مذهب الطبرسی

روی عن الطبرسی أنّه اکتفی فی الحرمه بالاشتراک فی الأمّ و لو اختلفت الفحل تمسّکاً بالعموم،حیث نزّل الرضاع منزله النسب مطلقاً، و خبر مُحَمَّدِ بْنِ عُبَیْدَهَ الْهَمْدَانِیِّ قَالَ: « قَالَ الرِّضَا ع مَا یَقُولُ أَصْحَابُکَ فِی الرَّضَاعِ قَالَ قُلْتُ:- کَانُوا یَقُولُونَ اللَّبَنُ لِلْفَحْلِ حَتَّی جَاءَتْهُمُ الرِّوَایَهُ عَنْکَ إِنَّکَ تُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا یُحَرِّمُ مِنَ النَّسَبِ فَرَجَعُوا إِلَی قَوْلِکَ قَالَ فَقَالَ وَ ذَاکَ أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ سَأَلَنِی عَنْهَا الْبَارِحَهَ – شب گذشته – فَقَالَ لِیَ اشْرَحْ لِیَ اللَّبَنُ لِلْفَحْلِ وَ أَنَا أَکْرَهُ الْکَلَامَ فَقَالَ لِی کَمَا أَنْتَ حَتَّی أَسْأَلَکَ عَنْهَا مَا قُلْتَ فِی رَجُلٍ کَانَتْ لَهُ أُمَّهَاتُ أَوْلَادٍ شَتَّی فَأَرْضَعَتْ وَاحِدَهٌ مِنْهُنَّ بِلَبَنِهَا غُلَاماً غَرِیباً أَ لَیْسَ کُلُّ شَیْ ءٍ مِنْ وَلَدِ ذَلِکَ الرَّجُلِ مِنْ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ الشَّتَّی مُحَرَّماً عَلَی ذَلِکَ الْغُلَامِ قَالَ قُلْتُ: بَلَی قَالَ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع- فَمَا بَالُ الرَّضَاعِ یُحَرِّمُ مِنْ قِبَلِ الْفَحْلِ وَ لَا یُحَرِّمُ مِنْ قِبَلِ الْأُمَّهَاتِ وَ إِنَّمَا الرَّضَاعُ مِنْ قِبَلِ الْأُمَّهَاتِ وَ إِنْ کَانَ لَبَنُ الْفَحْلِ أَیْضاً یُحَرِّمُ» (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶، ح۹، ط آل البیت.

معلوم می شود که مذاکره حضرت با مامون به گوش اصحاب هم رسیده است فلذا از نظر اول برگشته اند، ضمناً معلوم می شود که مشهور بین اصحاب ائمه ع همان وحدت فحل بوده است.

و قد حملها الشیخ علی نشر الحرمه بین المرتضع و أولاد المرضعه النسبیّین دون الرضاعیین، لما سیوافیک من أنّ الرضاع ینشر الحرمه بین المرتضع و من ینتسب إلی الأمّ من جهه الولاده و إنّما یشترط الفحل بین الرضیعین الأجنبیین.

شیخ می گوید این روایت در جایی است که بین این زن و آن بچه ای که شیر داده با بچه نسبی خودش،ما عرض کردیم که این حمل درست نیست، چون فرمود: « أُمَّهَاتُ أَوْلَادٍ شَتَّی»، نسبت به سایر زنان قیاس کرد و فرمود بچه این زن که این بچه را شیر داده، برای دیگر بچه ها نیز محرم است نه فقط برای بچه خودش، این حمل،حمل صحیحی نیست. پس چه باید کرد؟ حمل بر تقیه می شود و آثار تقیه نیز این روایت هویدا و آشکار است، اولاً، معلوم می شود که فتوای مشهور در میان اصحاب همان اولی بوده، بعداً فتوای دوم را گفته، معلوم می شود که فتوای اول علی الحقیقه بوده و این فتوای دوم علی غیر الحقیقه است.

علی ای حال دو جور معنی کرده اند، یا می گویند مراد این است که بچه همسایه نسبت به بچه نسبی این زن محرم می شوند، این را دیگران گفته اند، ما عرض کردیم این با حدیث تطبیق نمی کند چون حضرت می فرماید بچه همسایه، به تمام اولاد این مرد محرم می شوند.

در جواب شاگرد: فحل هم واحد است، حضرت می فرماید همانطور که فحل واحد نشر حرمت می کند، چرا تبعیض قائلید، باید وحدت در أم هم نشر حرمت کند حضرت از طریق قیاس وارد شده است.

الکلام فی شرطیّه وحده الفحل فی غیر الرضیعین

البته این مسأله غیر از آن مسأله ای است که علامه مطرح کردند، علامه فرمود حتی بین النسبی و الأجنبی باید وحدت فحل باشد، این مسأله غیر از آن مسأله است فلذا ربطی به دو مسأله قبلی ندارد، مسأله قبلی وحدت فحل بین ولد النسبی للمرضعه و ولد همسایه بود، ما شرط نمی دانیم، ولی آن دو نفر شرط می دانند، مسأله دوم که طبرسی مطرح کرد این بود که و حدت در ام نیز همانند وحدت در فحل شرط است.

الآن وارد مسأله سوم می شود که خیلی مسأله مورد دقت است و آن این است که بعضی وحدت فحل را در همه طبقات شرط کردند، و چون دیدند که وحدت فحل در سایر طبقات عملی نیست فلذا گفتند نشر حرمت نمی کند.

مثال

زنی بچه همسایه را شیر داد، این زن مادر نسبی دارد، محرم است یا نه؟ قطعاً محرم است و جای هیچ گونه شکی در محرم بودنش نیست، این زن علاوه بر مادر نسبی، خواهر نسبی دارد، می شود برای او خاله، این زن پدرش خواهر نسبی دارد، باز هم محرم است، بنابراین،این مرضعه هر چه بستگان نسبی دارد،جای بحث نیست، یعنی مادر این زن برای آن غلام محرم است، خواهرش محرم است،عمه اش محرم است.

« إنمّا الکلام» در دومی است ، یعنی این زنی که بچه همسایه را شیر داده، اگر خودش یک مادر رضاعی دارد، آیا مادر رضاعی این زن (مرضعه) برای این بچه همسایه محرم است یا نه؟ محرم نیست. چرا؟ چون اتحاد در فحل ندارد، چون فحل این بچه، شوهر این (مرضعه) است، فحل این زن (مرضعه) شوهر آن زنی است که این زن (مرضعه) را شیر داده است.

بنابراین، گفته انـد در تمام نسبی ها محرمند، اما در غیر نسبی فقط در طبقه اول وحدت فحل شـرط است، در همه شـرط است، بنابراین، مادر رضاعی و خواهر رضاعی مرضعه محرم نیست چون وحدت فحل نیست.

بنـابراین، روایاتی که وحـدت فحل را شـرط کرده، در جایی که امکانش باشـد، اگر امکانش نیست،دیگر وحـدت فحل شـرط نیست بنـابراین، تمـام عنـاوین نسبی که بر انسان محرم است، همه آن عناوین رضاعی هم بر این مرتضع محرم است، یعنی مادر رضاعی این مرضـعه، خواهر رضاعی این مرضـعه،خاله رضاعی این مرضـعه،جـده رضاعی این مرضـعه، همه اینها برای این بچه محرمند.

الکلام فی شرطیّه وحده الفحل فی غیر الرضیعیین

إنّ البحث عن شـرطیّه وحده الفحل إنّما یختصّ بمورد الرضیعین، فیشترط فی حرمه أحدهما علی الآخر کون فحلهما واحداً، بأن یرضعا من لبن فحل واحد، فلو رضعا من لبن فحلین مع کون الأمّ المرضعه واحدهً، لم ینشر الحرمه.

أمّا شرطیّه وحده الفحل فی غیر هذا المورد، فلم نقف فیه علی نصّ إلّا فی مورد حرمه الخاله الرضاعیه علی ابن الأخت الرضاعیّ کما سیوافیک بیانه.

غیر أنّ الظاهر من العلّامه فی القواعد، هو شرطیه وحده الفحل فی الطبقه العلیا، لنشر الحرمه فی الطبقه السفلی.

قال فی القواعد: « لا تحرم أمّ المرضـعه من الرضاع علی المرتضع و لا أختها منه و لا عمّتها و لا خالتها و لا بنات أختها و لا بنات أخیها و إن حرمن بالنسب، لعدم اتّحاد الفحل» .

و أوضـحه المحقق الثانی فی شـرحه بقوله: أطبق الأصـحاب علی أنّ حرمه الرضاع لا تثبت بین مرتضـعین إلّا إذا کان اللبن لفحل واحد ... إلی أن قال.

ص: ۴۳۶

شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

مسأله رضاع، یک مسأله دقیقی است فلذا نیاز به فکر دارد، ما وحدت فحل را شرط کردیم، اما وحدت فحل فقط بین رضیعین، اما مرحوم علامه در قواعد و محقق ثانی فرموده اند وحدت فحل در همه مراحل شرط است و این دو بزرگوار با این فتوای شان خیلی از محارم را غیر محرم کرده اند،مثلاً اگر مرضعه مادر رضاعی دارد، یا خواهر، خاله و عمه رضاعی دارد، گفته اند: آنها برای این صبی محرم نیستند و نکاح شان جایز است، چرا؟ چون وحدت فحل ندارند، فحل صبی کجا و فحل خواهر مرضعه کجا، و هکذا بقیه.البته در نسبی بحثی نیست.

ما می گوییم فرمایش این آقایان مدرک ندارد، روایت همان روایت برید عجلی است، دو مرتبه روایت را نگاه کنید، همه بحث ها بین الرضیعین است، اما طبقه بالاتر چنین نیست.

قال فی القواعد: « لا تحرم أمّ المرضعه من الرضاع علی المرتضع و لا أختها (أخت المرضعه) منه (من الرضاع) و لا عمّتها و لا خالتها و لا بنات أختها و لا بنات أخیها و إن حرمن بالنسب، لعدم اتّحاد الفحل» .

و أوضحه المحقق الثانی فی شرحه بقوله: « أطبق الأصحاب علی أنّ حرمه الرضاع لا تثبت بین مرتضعین إلّا إذا کان اللبن لفحل واحد ... إلی أن قال: فعلی هذا لو کان لمن أرضعت صبیّاً، أمّ من الرضاع، لم تحرم تلک الأمّ علی الصّبی، لأنّ نسبتها (أمّ) إلیه (إلی الصبیّ) بالجدوده إنّما تتحصل من رضاعه (صبیّ) من مرضعته و رضاع مرضعته منها (أمّ) ، و معلوم أنّ اللبن فی الرضاعیین لیس لفحل واحد، فلا تثبت الجدوده بین المرتضع و الأمّ المذکوره، لانتفاء الشرط، فینتفی التحریم.

ص: ۴۳۷

و من هنا یعلم أنّ أختها (مرضعه) من الرضاع و عمّتها منه و خالتها منه لا یحرم و إن حرمن بالنسب، لما قلناه من عدم اتّحاد الفحل. و لو کان المرتضع أنثی لم یحرم علیه أبو المرضعه من الرضاعه، و لا أخوها منه و لا عمّتها منه و لا خالتها منه، لمثل ما قلناه» (۱) . انتهی کلامه.

بنابراین، طبقات بالا چه از ناحیه پدر و چه از ناحیه مادر، هر چه بالا برود،چنانچه نسبی باشند و این عناوین هم منطبق باشد، محرمند،اما رضاعی محرم نیست، عم رضاعی، خال رضاعی، و هکذا بقیه وابستگان رضاعی که در نسبی محرم بودند، در رضاعی محرم نیستند، چرا؟ چون وحدت فحل نیست.

و فیه: ما عرفت من أنّ العمده فیما دلّ علی لزوم اتّحاد الفحل هو روایه العجلی ولیس فیها دلاله علی ما ذکراه.

بل منصرفها إلی لزوم اتّحاد الفحلین فی الرضیعین اللذین تجمعهما مرتبه واحده، کما هو ظاهر قوله: «وَ کُلُّ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ مِنْ

لَبَنِ فَحْلَيْنِ كَانَا لَهَا وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ مِنْ جَارِيَةٍ أَوْ غُلَامٍ ...» (۲) . این دوتا به همدیگر محرم نمی شوند چون جاریه از یک فحل است، غلام هم از فحل دیگر.

فالمتبادر منه الرضیعان اللّذان یصلحان للرضاع من لبن واحد، لا المرضعه بقید کونها مرضعةً للصبیّ و الرضیع منها، إذ لا صلاحیّه فیهما للرضاع من لبن فحل واحد، فإنّ فحل المرضعه هو زوج أمّها الرضاعیّه، و فحل الصبیّ هو زوج المرضعه، فلا یمکن أن یتّحدا من حیث الفحل.

ص: ۴۳۸

۱- جامع المقاصد، محقق ثانی، ج۱۲، ص۲۵۷- ۲۵۸.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶، ح۱، ط آل البیت.

نعم یمکن أن یرضع کلّ من المرضعه و الصبیّ من لبن فحل واحد فی زمانین مختلفین و لکنّهما عند ذاک تصیران إخوه، و لا تکون المرضعه أمّاً للصبیّ کما لا یخفی، و إنّما تصیر أمّاً إذا کان فحلها و فحل أمّها المرضعه مختلفین.

من در جلسه گفتم که می شود تصویر کرد مرضعه با رضیع فحل شان یکی باشد، چه رقم؟ دو زمان را در نظر می گیریم، مثلاً مرضعه و دایه از زن جناب زید شیر خورد و رفت سراغ کارش، سپس همین بچه بعد از چهارده سال یا پانزده سال از همین زن زید شیر خورد، بعداً آن مرضعه ای که از زن زید شیر خورده بود از دواج کرد و صاحب بچه شد، این بچه آن مقداری که از زن زید شیر خورده بود، دو مرتبه آمد از همین مرضعه هم شیر خورد، اینجا وحدت فحل است،اما اینجا مادر و دختری نیست، بلکه هردو خواهر و برادر شدند، یعنی قبل از آنکه مادر و بچه بشوند، خواهر و برادر شدند.

فرض کنید شخصی بنام زید، زنی دارد و شیر می دهد، این مرضعه از پدر و مادرش متولد شد، الآن مادرش شیر ندارد، آورد پیش زن زید و از او شیر خورد، چهارده یا پانزده سال گذشت و رفت ازدواج کرد و اولاد پیدا کرد، بعد یک بچه دیگر که نه ارتباط با این مرضعه دارد و نه ارتباط به این مرتضع اول دارد، او را آوردند پیش زن زید که این بچه را شیر بده، زن جناب زید هم اورا پانزده بار شیر داد، این با آن زن خواهر و برادر شدند، حالا اگر دو مرتبه ببرند و بگویند خواهش می کنیم ای مرضعه تو به این شیر بده، او می تواند شیر بدهد، اما مادر نمی شود، چرا؟ چون قبل از آنکه مادر بشود، خواهر و برادر شدند.

فالروایه غیر ناظره إلی أمثال هذه الصور.

إلی هنا خرجنا إلی هذه النتیجه و هی أنّه کلّما تحقّق الرضاع المحرّم یحرم علی المرتضع کلّ من ینطبق علیه أحد العناوین المحرّمه الوارده فی الآیه المبارکه.

فتحرم علی المرتضع نفس المرضعه، و أمّها، و خالتها و عمّتها کما تحرم علیه أخت المرضعه.

نعم إنّما تحرم أخت المرضعه من الرضاع إذا رضعت المرضعه و أختها من لبن فحل واحد لا فحلین، و یدلّ علی ذلک روایتان:

بنابراین، ام مرضعه حرام است، خواهر مرضعه حرام است، اگر أنثی باشد برادر مرضعه حرام است، همه عناوین نسبیه اگر در رضاع منطبق شد حرام است.

فقط یکجا داریم که در طبقه بالا وحدت فحل را شرط کرده و آن در جایی است که مرضعه و دایه خواهر رضاعی دارد، آیا این بچه که صبی است او را بگیرد یا نه؟ روایت می گوید اگر این خواهر با این مادر، خواهر و مادر رضاعی امّی هستند، مادر شان یکی است ولو فحل شان دوتاست، می تواند بگیرد، اما اگر فحل شان یکی باشد نمی تواند بگیرد. باز تکرار می کنیم، الآن یک صبیّ است دست من،الآن بزرگ شده و می خواهد خواهر مرضعه را بگیرد، خواهر مرضعه اگر خواهر أمّی است در رضاع، یعنی «مادر» یکی است و لو فحل اینها دوتاست، این مرضعه از کسی شیر خورده، خواهر هم شیر کس دیگر را خورده ولو مادر شان یکی است، مادر شان گاهی با این مرد از دواج کرده مرضعه را شیر داده، گاهی با مرد دیگر ازدواج کرده و این را شیر داد، اگر اینها خواهر امّی هستند، می توانند ازدواج کنند. چرا؟ چون فحل شان دوتاست، اما اگر هردو مرضعه و خواهرش شیر یک فحلی را خورده اند، حضرت فرموده حرام است، فقط در این مورد داریم که استثنا شده است، آنهم نسبت دوتا خواهر است،نه نسبت دوتا خواهر به رضیع،دوتا خواهر ها را به همدیگر نسبت می دهد، یا أبی رضاعی اند یا أمی رضاعی،نسبت نمی دهد به رضیع که امکان پذیر نباشد.

ص: ۴۴۰

نعم إنّما تحرم أخت المرضعه من الرضاع إذا رضعت المرضعه و أختها من لبن فحل واحد لا فحلين، و يدلّ على ذلک روايتان:

۱: عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَرْضِعُ مِنِ امْرَأَهٍ وَ هُوَ غُلَامٌ أَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا لِأُمِّهَا مِنَ الرَّضَاعَهِ؟

فَقَالَ إِنْ كَانَتِ الْمَرْأَتَانِ رَضَعَتَا مِنِ امْرَأَهٍ وَاحِدَهٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ فَلَا يَحِلُّ فَإِنْ كَانَتِ الْمَرْأَتَانِ رَضَعَتَا مِنِ امْرَأَهٍ وَاحِدَهٍ مِنْ لَبَنِ فَحْلَيْنِ فَلَا بَأْسَ بِذَلِکَ» (۱) .

و الروايه ظاهره فی الأخت الرضاعيه، بل صريحه فيها، فلا يشترط فی حرمه النسبيّه وحده الفحل.

۲: عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ غُلَام رَضَعَ مِنِ امْرَأَهٍ أَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ أُخْتَهَا لِأَبِيهَا مِنَ الرَّضَاعِ فَقَالَ لَا فَقَدْ رَضَعَا جَمِيعاً مِنْ لَبَنِ فَحْلٍ وَاحِدٍ مِن امْرَأَهٍ وَاحِدَهٍ قَالَ فَيَتَزَوَّجُ أُخْتَهَا لِأُمِّهَا مِنَ الرَّضَاعَهِ قَالَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِکَ إِنَّ أُخْتَهَا الَّتِی لَمْ تُرْضِعْهُ كَانَ فَحْلُهَا غَيْرَ فَحْلِ الَّتِی أَرْضَعَتِ الْغُلَامَ فَاخْتَلَفَ الْفَحْلَانِ فَلَا بَأْسَ » (۲) .

و لعلّ وجه ما فی الروايتين من اشتراط وحده فحل المرضعه و أختها لحرمه الثانيه على ابن الأولى الرضاعی، هو أنّ نشر الحرمه بين أخت المرضعه، و ابنها متفرّع على حرمه المرضعه على من فی طبقتها، و من المعلوم أنّ حرمتها على من فی طبقتها مشروط بوحده الفحل، فإذا كان كذلک، فليكن أيضاً شرطاً فی حرمه من ليس فی طبقتها، فلا تكون أخت المرضعه الّتی هی فی طبقتها محرّمه على ابنها الّذی ليس فی طبقتها إلّا إذا اتّحدت الأمّ و الأخت فی الفحل.

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۸، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۶، ح۳، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۸، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۶، ح۲، ط آل البيت.

و هذا التوجيه – مع فيه من النظر – أولى ممّا ذكره صاحب الجواهر لهذا الاشتراط.لاحظ جواهر الكلام، ج۲۹، ص۳۰۶.

الفصل الثانی: فی أحكام الرضا علیه السلام

احکام رضاع، احتیاج به دقت بیشتری دارد، چون اگر ما قرآن را ببینیم، قرآن فقط چهار نفر را محرم معین می کند و می فرماید:

«وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَهِ » (۱) .

گر رضیع پسر است، مادر رضاعی برایش حرام است، اگر رضیع دختر است، پدر رضاعی برایش محرم است، «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی» در واقع هم پدر را می گیرد و هم مادر را، ولو قرآن «اُمَّهَات» می گوید، اما «اُمَّهَات» کنایه از پدر و مادر است، پدر و مادر رضاعی بر رضیع محرم است، مسلّماً اگر دختر است، پدر برایش محرم است و اگر پسر است، مادر برایش محرم است، یعنی در شکم «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِی» هردو تا خوابیده، چنانچه در شکم « وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَهِ» هم خواهر و هم برادر خوابیده است، پس قرآن چهار طائفه را گفته است. این از نظر آیه است، اما رسول خدا آیه را توسعه داد « وَ أُعْطِیتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ» (۲) یکی از جوامع الکلم همین است که فرموده: « یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» با این کلامش دایره را وسیع کرده است، الآن شما خواهید دید که از همین جمله « یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» یک دایره بزرگی را مطرح خواهیم کرد. پیغمبر اکرم ص توسعه داد،اولاً عملاً توسعه داد، چطور؟ بعد از فوت حضرت خدیجه، به حضرتش پیشنهاد کردند که: یا رسول الله! مرد نمی تواند بدون زن زندگی کند، شما دختر حمزه را بگیرید، حضرت فرمود من نمی توانم دختر حمزه را بگیرم، ولو حمزه عموی من است و دخترش هم دختر عموی من است، اما در عین حال من نمی توانم دختر حمزه را بگیرم. چرا؟ چون من با عمویم حمزه از یک زن شیر خورده ایم، قهراً حمزه برادر رضاعی من و دخترش هم دختر برادر رضاعی من می شود،نسباً دختر حمزه، دختر عموی من است،اما رضاعاً برادر زاده من است.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۳.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص۳۵۱، من أبواب جواز التیمّم بالتراب و الحجر و...، ب۷، ح۴، ط آل البیت.

وقد عرضت ابنه حمزه علی رسول الله ص فأبی و قال: هی ابنه أخی من الرضاعه و هذا أحد النمازج، وقد تلونا علیک فیما تقدّم الشیء الوافر منها.

و علی هذا الأساس إذا حصل الرضاع المحرّم، انتشرت الحرمه من المرضعه و فحلها إلی الرضیع، و منه إلیهما.

اگر بچه ای از پدر و مادر شیر خورد، از پدر و مادر سبب می شود که یک عده برای این بچه محرم بشوند، بچه هم سبب می شود که یک عده هم به پدر و مادر محرم بشوند.

و بالأوّل: تصیر المرضعه أمّیاً، و فحلها أباً، و آباؤهما أجداداً، و أمّهاتهما جدّات، و أولادهما إخوه و أولادهما أولاد الإخوه و الأخوات.

و تصیر إخوه المرضعه أخوالاً و أخواتها خالات - تا اینجا مرضعه را نسبت می دادیم،از اینجا به بعد می خواهیم فحل را نسبت بدهیم -، و إخوه الفحل أعماماً، و أخواته عمّات، و أولاد أولادهما أولاد الأخوال و الأعمام.

و بالثانی: یصیر الرّضیع ذکراً کان أو أنثی، إبناً أو بنتاً، و أولاده (رضیع) و إن نزلوا ذکوراً کانوا أو إناثاً لذکور أو إناث أحفاداً و أسباطاً لهما، کما هو مقتضی البنوّه.

همه اینها را می خواهیم از آیه استفاده کنیم.

شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

بحث ما در باب رضاع به اینجا رسید که محرّم در مورد رضاع این است که یکی از این عناوین سبعه بر انسان منطبق بشود، عناوین سبعه در آیه مبارکه آمده است، ما هفت تا عنوان نسبی داریم، چهار تا هم عنوان مصاهره ای داریم،همه اینها در این آیه مبارکه جمع شده است.

إنّ الله سبحانه حرّم سبع نساء بالنسب و خمس نساء بالمصاهره کما قال عزّ و جل: « وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا »

ص: ۴۴۳

با زنانی که پدران شما با آنها ازدواج کرده اند، هرگز ازدواج نکنید! مگر آنچه درگذشته (پیش از نزول این حکم) انجام شده است؛ زیرا این کار، عملی زشت و تنفرآور و راه نادرستی است.

کلمه: «فَاحِشَه» در لسان قرآن به معنای گناه بزرگ است، یعنی به گناه بزرگ فاحشه می گوید، بر خلاف عرف مردم که به زن زانیه کلمه فاحشه را به کار می برند، اما در اصطلاح قرآن و عرب، آن منکر بسیار بد را فاحشه می گویند. کلمه «مَقْت»به معنای دشمنی است.

«حُرِّمَتْ عَلَيكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ – این هفت تا همگی سببی اند – وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ (مادر رضاعی مراد است) وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ- هم برادر رضاعی را شامل است و هم خواهر رضاعی را،- وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ (مصاهره را می گوید، یعنی مادر زن) وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ – زنی از شوهر قبلی اش طلاق گرفته یا شوهرش مرده، بعد از پایان عده با مرد دیگری ازدواج کرده و همراه خود پسری را (که از شوهر قبلی اش می باشد) آورده و در این خانه بزرگ شد و برای خود زن گرفت، زنش برای این مرد (شوهر دوم مادرش) محرم نیست و او نمی تواند بگوید عروس، عروس پسر من است- وَأَنْ تَجْمَعُوا بَينَ الْأُخْتَينِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (۱) .

هفت تا محرمات نسبی داریم، پنج تا هم محرّمات مصاهره ای.

فالمحرّمات من النسب عباره عن الأمّ و البنت، و الأخت، و العمّه، و الخاله و بنت الأخر، و بنت الأخت.

۱- نساء/سوره۴، آیه۲۲ و ۲۳.

و المحرّمات من جانب المصاهره عباره عن منکوحه الأب (زن بابا)، و أمّهات النساء (أمّ الزوجه)، الرّبیبه المدخول بأمّها، و حلیله الابن (عروس انسان) و أخت الزوجه (خواهر زن که جمعش حرام است).

و إلیک بیان هذه العناوین إذا حصلت بالرّضاع.

این آیه را بخاطر این خواندیم که این نقشه را در رضاع پیاده کنیم، الآن همین نقشه را که در قرآن مجید آمده پیاده می کنیم، منتها باید کمی دقت شود چون مسأله مشکل است. ما این عناوین را در رضاع پیاده می کنیم تا فهمیده شود که تا چه اندازه توسعه دارد.

اول از نسبی ها شروع می کنیم و مصاهرتی ها را که پنج تاست بعداً بحث می کنیم.

ما به تبع از قرآن کریم نخست از «أمّ » شروع می کنیم چون قرآن هم از أمّ شروع کرده است و فرموده:« حُرِّمَتْ عَلَیکُمْ أُمَّهَاتُکُمْ»، عیناً مثل قرآن مجید پیش می رویم، ام رضاعی کیست؟ انسان خیال می کند که امّ رضاعی کسی است که انسان شیر او را خورده، و حال آنکه این گونه نیست، یعنی أم رضاعی مفصل تر از آن چیزی است که ما خیال می کردیم، بلکه زنی است که من شیر او را خورده ام، زنی است که این زن را زاییده، زنی است که مادر این زن را زاییده،نسبی، زنی که این مرضعه من شیر او را خورده، یا مادر این مرضعه، شیر او را خورده، گاهی به نسب می زنیم و گاهی به رضاع.

بنابراین، امّ رضاعی آنکس نیست که شیر داده، بلکه نسبی اش را حساب کن، رضاعی اش را هم حساب کن، ام رضاعی،ام نسبی دارد، جنبه نسبی دارد، همه آنها برای من محرم است، ام رضاعی هم برای خودش أمّ رضاعی دارد، آن أمّ هم رضاعی دارد،همین که پیش می رود، همه اینها برای انسان أمّ است و حرام.

الأول: الأمّ من الرضاعه و هی من أرضعتک، أو من ولدت مرضعتک- مادر نسبی مرضعه -، أو ولدت من ولدها- جده این مرضعه، تا اینجا نسب تمام شد، بعداً سراغ رضاعی این مرضعه می رود – تمّ النسب.

أو أرضعتها – این مرضعه را شیر داده است -أو أرضعت من ولدها (الأمّ)، آنکس که مادر رضاعی این را شیر داده، بواسطه أو بوسائط، فکلّهنّ بمنزله أمّک، و کما یحرمن من جانب النسب، یحرمن من جانب الرّضاع، فالرّضاع قائم مکان النسب.

الثانی: البنت من الرّضاعه، هی کلّ أنثی رضعت بلبنک، أو لبن من ولدته، أو أرضعتها امرأه ولدتها و کذلک بناتها من النسب و الرّضاع، فکلّهنّ بمنزله بناتک.

بنابراین، همانطور که مادر نسبی دختر رضاعی ام،برای من حرام می شود، مادر رضاعی اش نیز بر من حرام می شود.

الثالث: الأخت من الرّضاعه، و هی کلّ امرأه أرضعتها أمّک، أو أرضعت بلبن أبیک، و کذا کلّ بنت ولدتها مرضعتک أو فحلها.

من از یک مادری شیر خورده ام که دختر دیگری هم از این مادر شیر خورده،به شرط اینکه فحل ما یکی باشد، این دختر نسبت به من می شود خواهر رضاعی و حرام.

الرابعه و الخامس: العمّات و الخالات من الرضاعه، هنّ أخوات الفحل و المرضعه، و أخوات من ولدهما، من النسب و الرضاع و کذا کلّ امرأه أرضعتها واحده من جدّاتک، أو رضعت من لبن أجدادک من النسب و الرّضاع.

السادس و السابع: بنات الأخ و بنات الأخت من الرّضاعه،هنّ بنات أولاد المرضعه و الفحل من الرّضاع و النسب، و کذا کلّ أنثی أرضعتها أختک أو بناتها أو بنات أولادها من الرّضاع و النّسب، و بنات کلّ ذکر أرضعته أمّک أو رضع بلبن أخیک، و بنات أولاده من الرّضاع و النّسب، فکلّهن بنات أخیک و أختک.

ص: ۴۴۶

دختر برادر و دختر خواهر همانطور که در نسبی حرام است در رضاعی هم حرام است، اگر یک دختری است که شیر مرا نخورده،اما شیر برادرم را خورده است، این دختر نسبت به من می شود دختر برادر (بنات الأخ)، یا شیر خواهرم را خورده، نسبت به من می شود دختر خواهر.

خلاصه باید در تطبیق هم نسب ها بیاوریم و هم رضاع ها را.

إ نّما الکلام فی المصاهره

اینکه بحث را در جنبه مصاهره بررسی می کنیم، ما پنج تا مصاهرت داشتیم، منکوحه الأب، حلیله الإبن، أمّ الزّوجه، أخت الزوجه، و الربیبه، اما یکی را از قلم انداختیم و آن عبارت بود از: « وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ» جمع بین الأختین در اینجا معنی ندارد، مگر اینکه بگویید انسان دو اخت رضاعی را جمع کند، آن خیلی مهم نیست.

« علی أی حال» ما این عناوین را حساب خواهیم کرد، آقایان از یک طرف می گویند حدیث رسول خدا ص فقط نسب را شامل است، یعنی مصاهره را شامل نیست، چون پیغمبر ص فرموده: « یحرم من الرّضاع،ما یحرم من النسب»، مصاهره را نگفته، ولی در عین حال همه این چهار مورد برای انسان حرام است، عرض می کنیم علتش این است که این مرکّب است من نسب و مصاهره، اگر ما گفتیم مصاهره نیست، مصاهرت خالصه را گفتیم و اما اگر ترکیب بشود من نسب و مصاهره اشکالی ندارد، مثلاً منکوحه الإبن، خب! منکوحه الإبن که عروس انسان باشد، قطعاً بر انسان محرم است، حالا اگر منکوحه الإبن الرضاعی شد، فرزند رضاعی من است که زن گرفته، این هم حرام است، چرا؟ چون یک تکه اش را رضاع درست نمی کند، یک تکه اش تکوینی است، رضاع کدام را درست می کند؟ فرزند بودن را درست می کند. رضاع فقط جنبه نسبی را درست می کند که «ابن رضاعی»، می شود ابن نسبی، اما منکوحه باید تکویناً ایجاد بشود، یعنی واقعاً این پسر رضاعی من زن بگیرد، آنوقت زنش را برای من محرم می شود.فلذا اشکال نشود که شما در گذشته گفتید که حدیث پیغمبر اکرم ص مصاهره را شامل نیست، چطور اینجا شامل شد؟ در جواب عرض می کنیم که حرف قبلی ما درست است، مصاهره تکویناً درست شده،رضاع فقط نسب را درست کرد،جعل ابن الرضاعی محل ابن النسبی. رضاعی فقط نسبی را درست کرد، بقیه را تکوین درست کرد،و هم چنین بقیه مثال ها، مانند منکوحه الأب، (زن بابا) برای پسر نسبی حرام است، برای پسر رضاعی هم حرام می باشد.

فهـذه جمله المحرّمات من الرّضاع و النسب، فكلّ من يصـدق عليه أحـد هـذه المذكوره فى الآيه الكريمه، يحرم التزويج بينهما، لقيام الرضاع مقام النسب.

و أمّا المحرّم من جهه المصـاهره المـذكوره فى الآيتين فقـد يحرم من جهه الرضاع أيضاً، فإنّه (صلّى الله عليه و آله) و إن كان قـال: «يحرم مـن الرضـاع مـا يحرم من النسب» ولم يقـل مـا يحرم من النسب و المصـاهره، إلّا أنّ المحرّم من جهه المصـاهره ذو حيثيتين، حيثيه المصاهره و حيثيه النسب.

فكـلّ من حليله الإبن، و المنكوحه الأب، و أمّ الزوجه، و أخت الزوجه، و الربيبه المـدخول بأمّها، مؤلّف من حيثيه نسبيّه و حيثيه مصاهريّه.

حليله پسر، دارای دو حيثيت است، حيثيت مصـاهره اش تكوينی است، حيثيه النسب به وسيله قاعـده رضـاع است،ابن بودن را قاعده رضاع درست می كند، اما اينكه ابن من، زن گرفته، اين جهتش جنبه تكوينی دارد.

مثلاًـ منكـوحه الأب محرّمه على ابنه، فكونه أبـا للغلام أمر نسبیّ، و كونهـا منكوحه للأب أمر مصـاهریّ، و قس عليه البواقی، فالرّضاع بحكم التنزيل المنصوص فى الروايات يقوم مكان الحيثيه النسبيّه اعتبارياً أو تنزيلاً.

قاعـده رضـاع ابن غير تكـوينی (ابن رضـاعی) را بجای ابن تكوينی نشانـد، فلـذا همـان گونه كه منكوحه پـدر تكوينی بر پسر تكوينی و نسبی حرام است، و هكذا منكوحه پدر رضاعی هم بر پسر رضاعی حرام می باشد. قاعده رضاع ابنيّت و ابن بودن را درست كرد، اما زن بابا بودن يک امر تكوينی و وجدانی است.

و أمّا الحيثيه الأخرى فيجب إيجادها تكويناً، فيتحقّق الموضوع بإحراز أحد جزأيه بالتنزيل الشرعی، و الآخر بالوجدان و التكوين.

و على ذلـک تحرم حليله الإبن الرضـاعی، و منكوحه الأب الرضاعی، و الأمّ الرضاعيّه للزوجه، و الأخت الرّضاعيه لها، و الربيبه الرضاعيه الّتى دخل بأمّها الرّضاعيّه للربيبه.

در همه این عناوین،قاعـده رضاع نسبی اش را درست می کنـد، بقیه را بایـد تکویناً درست کنـد. مثلاً من ربیبه رضاعی را نمی توانم بگیرم، ربیبه بودن را قاعده رضاع درست می کند،اما این ربیبه که جنبه مصاهرتی دارد، باید از خارج درست شود.

شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

در آیه مبارکه ای که قبلًا بیان گردیـد، هفت عنوان در باره نسب و پنج عنوان هم راجع به مصاهره داشتیم، عناوینی که مربوط به نسب بود مورد بررسی قرار گرفت و تمام شد، اکنون بحث ما در باره عناوین مصاهره است.

انسـان خیـال می کنـد که نقش رضـاع فقـط در نسب ظـاهر می شود و حـال آنکه این گونه نیست، بلکه در مصاهره هم دارای نقش است، منتها بایـد توجه داشت که مصاهره مرکب از دو امر و دو چیز است، یک بخشـش را بایـد خود انسان انجام بدهد، بخش دیگر را قاعـده رضـاع انجـام می دهـد، مثلاً حلیله الإبن، أو منکوحه الإبن، در نسب برای انسان حرام است،در رضاع نیز حرام می باشـد، قاعـده رضاع، ابن رضاعی را جای ابن نسبی تنزیل می کند و می گوید ابن رضاعی هم ابن است، اما نکاحش با رضاع درست نمی شود، نکاحش با خود انسان است.

بنابراین،در همه عناوین پنجگانه مصاهره ای، فقط بایـد دقت شود که قاعده رضاع،کسانی را که اب، ابن، اخ، اخت، عمّ، عمّه، خال، وخاله نیستند، آنان را أب، ابن، اخ، أخت، عمّ، عمّه، خال، و خاله قرار می دهد، اما بقیه را باید تکویناً انجام بدهد.

۱؛ حلیله الإبن الرضاعی حرام علی الأب الرّضاعی

خلاـصه همان گونه که حلیله و زن ابن نسبی بر انسان حرام است، حلیله و زن ابن رضاعی نیز بر انسان حرام می باشـد و هکـذا سائر العناوین، حلیله الإبن الرضاعی حرام علی الأب الرّضاعی.

ص: ۴۴۹

۲؛ منکوحه أب الرضاعی حرام علی الإبن الرضاعی

یعنی همـان گـونه که زن بابـای نسـبی بر انسـان (پسـر) حرام است، منکـوحه زن بابـای رضـاعی نیز حرام می شـود، یعنی پسـر رضاعی نمی تواند با زوجه ی پدر رضاعی ازدواج کند.

۳؛ أمّ الرضاعیّه للزّوجه، حرام للزّوج

فرض کنید زن انسان یک مادر رضاعی دارد، همان گونه که مادر نسبی زن انسان بر انسان حرام است، مادر رضاعیّ اش نیز بر انسـان حرام است، یعنی انسـان نمی توانـد مـادر رضـاعی زوجه خـودش را بگیرد. چرا؟ چون أمّ نسـبی الزوجه در اسـلام حرام

است، قاعده رضاع امّ رضاعی زوجه را هم تنزیل کرده منزله امّ نسبی فلذا امّ رضاعی زوجه هم بر انسان حرام می شود.

۴؛ أخت الرّضاعیه للزّوجه بمنزله أخت النسبی للزّوجه

همان گونه که انسان خواهر نسبی همسرش را نمی تواند بگیرد، خواهر رضاعی زنش را هم نمی تواند بگیرد، یعنی همانطور که اخت نسبی همسر انسان بر انسان حرام است، اخت رضاعی اش نیز حرام می باشد.

۵؛ الرّبیبه الرّضاعیّه للزّوجه أیضاً حرام

اگر زن انسان ربیبه رضاعی داشته باشد، همان گونه که ربیبه نسبی حرام است و انسان نمی تواند بعد از دخول به مادر با او ازدواج کند، ربیبه رضاعی همسر را هم (بعد از دخول به همسر) نمی تواند به عقد خودش در بیاورد. چرا؟ لأنّ الرّبیبه الرضاعیه کالربیبه النسبیه.

و علی ذلک تحرم حلیله الإبن الرضاعی علی الأب الرّضاعی، و تحرم منکوحه الأب الرضاعی علی الإبن الرّضاعی، و الأمّ الرضاعیّه للزوجه، تحرم علی زوجها، و الأخت الرّضاعیه لها (زوجه)، تحرم علی زوجها، و الربیبه الرضاعیه الّتی دخل بأمّها الرّضاعیّه للربیبه، تحرم علی زوجها.

و بما ذکرنا من أنّ المحرّم هو من یصدق علیه أحد هذه العناوین المذکوره فی الآیه، تقف علی صحّه ما اشتهر بین الأصحاب من قصر نشر الحرمه بالرّضاع بین الأب الرّضاعی و الأمّ الرّضاعیّه و المرتضع دون غیرهم ممن یرتبط بالمرتضع.

ص: ۴۵۰

و ذلـک لانحصـار عنـوان مـا یحرم من النسب فیهم، فکمـا أنّ الأب فی النسب یحرم علیه کـلّ أنـثی تولّدت منه ولـو بوسائط، فکذلک الأب الرّضاعی تحرم علیه کلّ أنثی ارتضعت من لبنه ولو بوسائط، و قس بنحو ذلک الأمّ الرّضاعیّه علی النسبیّه، لصدق عنوان الأب و الأمّ علیهما.

عدم العبره بالعناوین اللازمه للمحرّمات النّسبیه

اینـک وارد یـک بحثی می شویم که بین ما،و بین مرحوم طبرسـی، محقق داماد محل اختلاف است و آن این است که ما نوکر این عناوین هستیم، بدون اینکه فرق قائل بشویم بین عناوین نسبیه و عناوین مصاهریه، اما این عناوین یک لوازمی هم دارند،آن لوازم میزان حکم نیستند.

مثال ۱

مثلاًـ انسـان در نسب نمی توانـد بـا خواهر خود ازدواج کنـد،بـا دختر نسبی خود هم نمی توانـد ازدواج کنـد، اما أخت الأخت چطور، یعنی آیـا انسـان در نسب می توانـد بـا أخت الأـخت ازدواج کنـد یـا نه؟ نه خیر!، اما میزان، اخت است، در نسب اخت انسان حرام است، اخت الأخت هم حرام است، اما اگر أخت الأخت حرام است لا لکونها أخت الأخت،بل لکونها أختاً.

بنـابراین، میزان، أخت الأـخت نیست، بلکه میزان أخت است،اگر در نسب می گـوییم أخت الأـخت هم حرام است، این لـوازم است نه اینکه میزان باشـد، و هکـذا در نسب بنت انسـان بر انسان حرام ا ست، أخت البنت هم حرام است. چرا؟ لا کونها أخت البنت، بل لکونها بنتاً.

إذا علمت أنّ المیزان ذات العناوین السـبعه لا لوازمها، لوازم اگر در نسب حرام است، بخاطر لوازم نیست بلکه بخاطر آن اصلش است که این، از آن منتزع شـده است، به اصـطلاح اصـل حرام است، این لوازم اوست، لوازم میزان نیست، اصل میزان است. از اینجـا می فهمیم که خیلی چیزهـا در رضـاع حلال است، اما در نسب حلال نیست. چطور؟ فرض کنیـد دختر بچه ای از زن من شیر خورده، من نمی توانم این بچه را بگیرم، امـا او یـک خواهری دارد که از زن من شـیر نخورده، در اینجا من می توانم او را بگیرم، و حـال آنکه خواهرش أخت البنت است، و أخت البنت در نسب حرام است، ولی در اینجـا حرام نیست، چون در نسـب اگر أخت البنت حرام است، نه بخـاطر أخت البنت بودن است بلکه به جهت اینکه خودش بنت است فلـذا حرام می باشـد، لازم میزان نیست.

بنابراین، «یحرم من الرّضاع ما یحرم من النسب» یعنی بایـد آن عناوین سـبعه منطبق بشود تا بشود حرام، فلهـذا ما نباید لوازم این عنـاوین را بگیریم و الاـ همه دنیـا خراب می شود، اگر در نسب أخت البنت حرام است، نه بخاطر أخت البنت بودن است، بلکه بخـاطر این است که أخت البنت، خودش هم بنت است.امـا در رضاع این مسائل مطرح نیست. فلـذا انسان (فحل) دختر رضاعی اش را نمی تواند بگیرد، اما خواهر او را می تواند بگیرد. چرا؟ به جهت اینکه او، بنت این آدم نیست. اگر بگویید: او هم أخت البنت است، جوابش این است که أخت البنت میزان نیست، میزان بنت بودن است نه أخت البنت بودن.

مثال ۲

فرض کنیـد که پسـر من، شـیر یک زنی را خورده است، البته پسـر من نمی تواند خواهر های این زن را بگیرد، اما این پسـر من یک برادر دارد، برادرش می تواند همه آنها را بگیرد، اگر کسـی اشکال بگیرد که در نسب أخت الأخ برای انسان حرام است، در جـواب می گـوییم اگر در نسب أخت الأـخ حرام است، بخـاطر این است که أخت الأـخ، اخت خود انسـان است، بنـابراین، رضیع نمی تواند بگیرد، اما برادرهای رضیع می تواند همه آنها را بگیرد، بقیه را نیز به همین منوال قیاس کنید.

فیتّضح بذلک أنّ المدار فی التحریم صدق هذه ا لعناوین لا لوازمها و نظائرها و إن کانت فی النسب، ولأجل ذلک یجوز للفحل أن یتزوّج أخت الرّضـیع بلبنه، لعـدم کونهـا بنتـاً له، و إن کـانت أخت ولـده، إلّا أنّ حرمه أخت الولـد فی النسب لیس من جهه کونهـا أخت ولـده، بـل لأجـل کونهـا إمّـا بنتـاً نسبیّه أو ربیبهً، و کلاهما منتفیان فی المقام، فکون الأنثی أخت الولـد لیس عنواناً محرّماً بل ملازماً لعنوان محرّم فی النسب و هو کونها أختاً للإنسان.

و الملاـك إنّمـا هو وجود الملاـزم (بفتـح الزّاء» - ملاـزم، همـان عنـاوين نسبيه است- لاـ الملاـزم (بكسـر الزّاء)، يعنى عنـاوين انتزاعيه، فإنّ مقتضـى التعرّض للرضاع فى الآيه بعد ذكر جمله من المحرّمات النسبيّه هو ذاك، كما أنّ مقتضى التنزيل الوارد فى السنّه النبويّه هو ذاك أيضاً.

آيه اگر گفته « وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ » يعنى آن عناوين، مانند أمّ رضاعى، أخت رضاعى، بنت رضاعى،نه لوازم آنها.

فـإنّ المراد من الموصول فى قوله ص: « يحرم من الرضـاع مـا يحرم من النسب»، أعنى «ما» هو هـذه العناوين المـذكوره فى الآيه الكريمه كما لا يخفى، فلا يشمل العناوين الملازمه لها.

و على هذا الأساس يجوز لأخوه الرضـيع الذين لم يرضـعوا بلبن الفحل، أن ينكحوا فى أولاد المرضعه و أولاد فحلها، لأنّ تحريم نكـاح الرضـيع فى أولادهمـا للأـخوه القائمه بينه و بينهم، و أمّا إخوه الرضـيع فليسوا إخوه لأولادهما (أى المرضـعه و الفحل)، و غـايه الأـمر كونهم إخوه للأـخ، و ليس هو من العنـاوين المحرّمه، بل ملازم للعنوان المحرّم فى النسب، فإنّ حرمه نكاح أخ الأخ فى النسب لكونه أخاً من الجانبين أو من جانب واحد، لا لكونه أخ الأخ، كما لا يخفى.

و قس على مـا ذكرنا كلّ ما يرد عليك من الأمثله مميّزاً بين ما تحقّق فيه العنوان المحرّم و ما لم يتحقّق فيه و إن تحقّق فيه عنوان ملازم للعنوان المحرّم.

گفتار علامه حلّى در كتاب تذكره الفقهاء

در اينجـا يـك بحث ديگرى است، مرحوم علامه فرموده از اين قاعـده «يحرم من الرّضاع ما يحرم من النسب» چنـد مورد اسـتثنا شده و آن چند مورد، همان مواردى بود كه ما بيان كرديم،مثلا برادر رضـيع، مى تواند أخت رضيع را بگيرد، اين را جزء استثنا قرار داده، يعنى ايشان چهار مسأله را اسـتثنا كرده است، ولى ما به حضرت علامه عرض مى كنيم كه اين مسائل از قبيل استثناى منقطع است، يعنى أصـلًا اينها از اول داخل در اين قاعـده نبوده اند تا آنها را اسـتثنا كنيم. از اينجا معلوم مى شود كه نزد علامه منقـح نبوده كه ميزان عناوينى است كه در آيه آمد است، يا اينكه ميزان اعم از عناوين در آيه و لوازم آنهاست، خيال كرده كه لوازم موضوع حكم است،فلـذا آنها را اسـتثنا كرده، ولى ما مى گوييم اصـلًا اسـتثنا بى معنى است، اينها اصـلًا داخل در عناوين آيه مباركه و همچنين داخل در قاعد «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» نيستند تا بخواهيم استثنا كنيم.

ص: ۴۵۳

و من ذلک یظهر أنّ الصور الأربع الّتی استثناها العلّامه فی التذکره من قوله ص: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» لا تحتاج إلی الاستثناء، کسائر الصور الّتی لم یتعرّض لها، بعد عدم شمول العموم لها و لغیرها.

فهذا الاستثناء، أشبه بالاستثناء المنقطع، و إلیک ما ذکره، قال:

«یحرم فی النسب أربع نسوه قد یحرمن فی الرّضاع و قد لا یحرمن:

الأولی: أمّ الأخ و الأخت فی النسب حرام، لأنّها إمّا أمّ أو زوجه أب، و أمّا فی الرّضاع فإن کانت کذلک حرمت أیضاً، و إن لم تکن کذلک لم تحرم، کما لو أرضعت أجنبیّه أخاک أو أختک لم تحرم.

الثانیه: أمّ ولد الولد حرام، لأنّها إمّا بنته أو زوجه ابنه، و فی الرّضاع قد لا تکون إحدهما، مثل أن ترضع الأجنبیّه ابن الابن، فإنّها أمّ ولد الولد، و لیست حراماً.

الثالثه: جدّه الولد فی النسب حرام، لأنّها إمّا أمّک أو أمّ زوجتک، و فی الرّضاع قد لا تکون کذلک، کما إذا أرضعت أجنبیّه ولدک، فإنّ أمّها جدّته و لیست بأمّک و لا أمّ زوجتک.

الرابعه: أخت ولدک فی النسب حرام علیک، لأنّها إمّا بنتک أو ربیبتک و إذا أرضعت أجنبیّه ولدک فبنتها أخت ولدک و لیست ببنت و لا ربیبه» أنتهی کلامه (۱)

و یقابله قول آخر، و هو عدم الاکتفاء بالعناوین النسبیّه المحرّمه و یکفی فی نشر الحرمه وجود العناوین الملازمه الّتی یعبّر عنها «بعموم المنزله» و قد عقدنا لذلک فصلاً مستقلاً سیوافیک إن شاء الله تعالی.

شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: شرائط رضاع

در بحث گذشته گفتیم عناوینی که در آیه مبارکه آمده، اگر آن عناوین منطبق شد، مسلّماً نشر حرمت می کند، اما اگر آن عناوین منطبق نشد، یعنی اگر آن عناوین نبود و فقط ملازم آن عناوین بود، ما در یک چنین جایی قائل به نشر حرمت نیستیم و فقط محقق داماد قائل به عموم المنزله است، حتی لوازم را هم گرفته است.

ص: ۴۵۴

۱- تذکره الفقهاء، علامه حلّی، ج۲، ص۶۱۴، چاپ قدیم.

المسأله الثانیه: و فیها فروع ثلاثه

اینک وارد مسأله دوم می شویم و ما در مسأله دوم سه فرع داریم که هر سه تای آن قابل دقت می باشد.

فرع اول

فرع اول این است که تمام اولاد فحل بر این رضیع حرام است خواه ذکر باشند یا انثی، یعنی هم اولاد نسبی اش حرام است و هم اولاد رضاعی اش. چرا؟ چون و حدت فحل است، «غایه ما فی الباب» این رضیع اگر مذکر است، تمام اولاد فحل بر این رضیع حرام است، چرا؟ چون یا برادر آنهاست أمّاً و أباً، یا برادر آنهاست فقط اباً .

بنابراین،اگر «رضیع» ذکر است، تمام اولاد انثای فحل بر او حرام است. چرا؟ زیرا برادر و خواهر ابی و امی هستند، یا اینکه فقط برادر و خواهر ابی است و ما عرض کردیم اگر وحدت فحل باشد، تعدد أمّ مضر نیست، و هکذا اگر عکس کنیم، یعنی اگر «رضیع» رضیع انثی است نه ذکر، تمام فرزندان فحل بر او حرام است. چرا؟ چون «رضیع» خواهر آنهاست، یا خواهر ابی و امی، یا فقط خواهر ابی است (اگر مادر شان دوتا باشد).

بنابراین، «رضیع» خواه مذکر باشد یا انثی، نمی تواند با اولاد فحل ازدواج کند، چه آن اولاد، اولاد ابی و امی او باشند یا فقط اولاد ابی او باشد، چون ما در باب رضاع فقط وحدت فحل را شرط دانستیم نه وحدت ام را، از این مسأله بگذریم، چون دلیلش روشن است، یعنی وقتی پای وحدت فحل در میان آمد، مسأله روشن است.

خلاصه اینکه: رضیع نمی تواند با اولاد فحل ازدواج کند نسباً کان أو رضاعاً، در عین حال چون وحدت فحل است این رضیع شیر یک مردی را خورده، تمام اولاد این مرد بر این رضیع حرام است، نسباً کان أو رضاعاً.

ص: ۴۵۵

پس معلوم شد که اولاد فحل برای این رضیع حرام است خواه اولاد نسبی باشد یا اولاد رضاعی، خواه مادر شان یکی باشد یا مادر شان دوتا باشد، چون سرچشمه که فحل باشد یکی است، این سبب می شود که رضیع ذکراً کان أو أنثی نتواند با اولاد فحل ازدواج کند.

فرع دوم

فرع دوم اینکه: رضیع هم (ذکراً کان أو انثی) با اولاد نسبی (نسبیّاً) مرضعه نمی تواند ازدواج کند، همچنین با اولاد رضاعی مرضعه نمی تواند ازدواج کند اگر فحل شان یکی باشد، و الا اگر فحل شان یکی نباشد، چنانچه این «مرضعه» بچه ای (بچه همسایه مثلاً) را با شیر شوهر اول شیر داده باشد، آن بچه برای این رضیع حرام نیست، پس این رضیع (سواء کان ذکراً أو أنثی) اولاد نسبی مرضعه مطلقا حرام است و جای هیچگونه بحثی نیست، اما نسبت به اولاد رضاعی، باید بین وحدت فحل و تعدد فحل فرق بگذاریم، اگر فحل این رضیع، با بچه ای که او شیر داده یکی است، حرام است و الا اگر آن بچه ای که شیر داد، فحلش با این رضیع مختلف باشد حرام نخواهد بود.

پس فرق است بین ازواج رضیع با اولاد فحل و ازدواج رضیع با اولاد مرضعه، «ضیع» خواه مذکر باشد و خواه انثی، نمی تواند با اولاد فحل ازدواج کند نسبیّا کان أو رضاعیّاً، اما این رضیع سواء أکان الذکر أم أنثی، نمی تواند با اولاد نسبی مرضعه ازدواج کند، اما اولاد رضیع شرطش این است که فحل شان واحد باشد، اما اگر فحل شان دوتا باشد، اشکال ندارد که این ولد رضیع با آن ولد مرضعه که شیرش مال فحل دیگر است ازدواج کند.

ص: ۴۵۶

دلیل فرع دوم

دلیل ما براین مسأله روایات است از جمله روایت برید عجلی است و امثالش است، عرض کردیم که وحدت فحل بین الأجنبیین شرط است، اما در نسبی وحدت فحل شرط نیست ولذا می گوییم رضیع نمی تواند با اولاد مرضعه نسبی ازدواج کند مطلقا، خواه فحل یکی باشد یا نباشد، یعنی در نسبی وحدت فحل شرط نیست، فقط در ضاعی شرط است که فحل واحد باشد، رضاعی در صورتی حرام است که فحل شان یکی باشد، چرا؟ روایاتی که وحدت فحل را شرط می کند در اجنبیین شرط می کند، اما در نسبی شرط نمی کند.

پس فرع اول با فرع دوم فرق کرد، در فرع اول، ازدواج رضیع با اولاد فحل است، فرع دوم ازدواج رضیع با اولاد مرضعه است، اولی گسترده است،یعنی نسبیّا کان أو رضاعیّاً، اما دومی گسترده نیست چون فقط نسبی را می گیرد، اما در رضاعی اگر فحل یکی است، اشکال دارد، اما اگر فحل شان دوتاست اشکالی ندارد.

الثانی: المنسوب إلی الأمّ رضاعاً فقط، لا یحرم علی الرضیع، لعدم اتّحاد الفحل تخصیصاً لقوله ع: «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» و قد عرفت أنّ ما یدلّ علیه روایتا برید العجلی و الحلبی و الشهره المحقّقه المستفاده عن روایه الهمدانی.

جناب همدانی خدمت امام رضا ع رفت، امام ع از او پرسید که اصحاب شما چه می گویند؟ ایشان گفت اصحاب ما می گویند اگر این رضیع با آن طرف، فحل شان واحد باشد، حرام است و الا اگر فحل شان دوتا باشد حرام نیست.

حضرت عکس این را فرمود و گفت امیر المؤمنین (مراد مأمون است) از من سوال کرد و من چنین و چنان گفتم ، یعنی همانطور که منتسب به خواهر و برادر است،منتسب به ام هم خواهر و برادر است، معلوم می شود که قبل از امام رضا ع شهرت محققه در میان اصحاب همین عرض ما بود که باید فحل شان یکی باشد، ولذا عبارت حضرت رضا ع را حمل بر تقیه کردیم.

و أمّا المنسوب إلى الأمّ ولاده و نسباً فيحرم على الرضيع و إن لم يتّحدا فى الفحل، و يدلّ عليه:

استدلال بر نسبی می کنیم، چون اولی گذشت که اگر فحل شان دوتا باشد حلال است،فعلًا استدلال بر این طرف می کنیم که اگر نسبی شد،در نسبی وحدت فحل شرط نیست، زنی از شوهر قبلی خود یک دختری دارد، الآن هم از شوهر دوم یک بچه ای همسایه را شیر داده، این پسر بر این دختر حرام است. چرا؟ چون نسبی هستند هر چند فحل شان دوتاست،دلیل بر این مسأله چیست؟

و یدلّ علیه: اولاً: العمومات الوارده فی باب الرضاع، «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» این عام است، غایه ما فی الباب خرج الأجنبیان، حتی اگر روایت هم نداشتیم در اجنبیّان هم می گفتیم، یعنی وحدت أمّ را کافی می دانستیم، اما روایت آمد و گفت وحدت أم در أجنبیین کافی نیست، «بقی الباقی تحت العام»، یعنی اگر از نظر نسب یکی هستند، فرق نمی کند فحل شان یکی باشد یا دوتا، غرض اینکه «لو لا المخصّص» حتی در وحدت ام هم کافی است، ولی روایت یکی را خارج کرد، بقیه تحتش باقی است.

العمومات الوارده فی باب الرضاع، فإنّ الرضیعین من أمّ واحده – و إن اختلفت الفحلان – أخوان، و الإخوه من العناوین المحرّمه، غایه الأمر خرج منها الرضیعان الأجنبیان بالنسبه إلى الأمّ، لأدلّه لزوم اتّحاد الفحل، و بقی النسبی و الأجنبیّ تحت العمومات، فینشر الحرمه و إن لم یتّحدا فی الفحل.

علاوه بر عمومات که دلیل عام بودند، دلیل بالخصوص هم داریم که در نسبی وحدت فحل شرط نیست.

و ثانیه: موثّقه جمیل ابن الدرّاج- بخاطر بنی فضّال موثّقه است چون بنی فضّال فطحی هستند – سند روایت: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « إِذَا رَضَعَ الرَّجُلُ مِنْ لَبَنِ امْرَأَهٍ حَرُمَ عَلَیْهِ کُلُّ شَیْ ءٍ مِنْ وُلْدِهَا وَ إِنْ کَانَ مِنْ غَیْرِ الرَّجُلِ الَّذِی کَانَتْ أَرْضَعَتْهُ بِلَبَنِهِ وَ إِذَا رَضَعَ مِنْ لَبَنِ رَجُلٍ حَرُمَ عَلَیْهِ کُلُّ شَیْ ءٍ مِنْ وُلْدِهِ وَ إِنْ کَانَ مِنْ غَیْرِ الْمَرْأَهِ الَّتِی أَرْضَعَتْهُ » (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۳، ص۴۰۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۱۵، ح۳، ط آل البیت.

حضرت ع در نسبی وحدت فحل را شرط نمی داند.

معلوم می شود که در أم فقط نسبی حرام است، اما در فحل مطلقا حرام است چه فرزند نسبی باشد و چه فرزند رضاعی، خلاصه اینکه روایت صریح است در مسأله.

نعم یعارضها صحیحه صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: « قُلْتُ لَهُ أَرْضَعَتْ أُمِّی جَارِیَهً بِلَبَنِی فَقَالَ هِیَ أُخْتُکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ قُلْتُ فَتَحِلُّ لِأَخٍ لِی مِنْ أُمِّی لَمْ تُرْضِعْهَا أُمِّی بِلَبَنِهِ یَعْنِی لَیْسَ بِهَذَا الْبَطْنِ وَ لَکِنْ بِبَطْنٍ آخَرَ قَالَ وَ الْفَحْلُ وَاحِدٌ قُلْتُ نَعَمْ هُوَ أَخِی «۵» لِأَبِی وَ أُمِّی قَالَ اللَّبَنُ لِلْفَحْلِ صَارَ أَبُوکَ أَبَاهَا وَ أُمُّکَ أُمَّهَا » (۱) .

این حدیث معارض با بحث ما می باشد، چون بحث ما در این بود که نسبی زن حرام است هر چند فحل شان دوتا باشد، ولی این روایت می گوید این گونه نیست بلکه نسبی زن در صورتی حرام است که فحل شان یکی باشد، باید در این روایت دقت کنیم که این معارضه از کجای این روایت استفاده می شود؟

ما عرض کردیم که نسبی زن برای این رضیع حرام است ولو فحل شان دوتا باشد، از این روایت استفاده می شود، در نسبی هم و حدت فحل شرط است، همانطور که در رضاعی وحدت فحل شرط است، در نسبی هم شرط است، باید دقت شود که از کجا در می آید؟

از امام سوال می کند که مادرم با شیر من یک دختری (دختر همسایه) را شیر داده، ولی من یک برادری دارم که قبل از من، یا بعد از من متولد شده، ولی جاریه (دختر همسایه) شیر او را نخورده، یعنی این «جاریه» هم شیر من است نه هم شیر برادر من، آیا برادر من می تواند این جاریه را بگیرد و با او ازدواج کند؟ حضرت می فرماید: اگر فحل یکی است، نمی تواند با او ازدواج کند، اما اگر فحل دوتاست، اشکالی ندارد.

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۳، ص۳۹۵، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۸، ح۳، ط آل البیت.

نعم یعارضها صحیحه صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: « قُلْتُ لَهُ أَرْضَعَتْ أُمِّی جَارِیَةً بِلَبَنِی فَقَالَ هِیَ أُخْتُکَ مِنَ الرَّضَاعَهِ قُلْتُ فَتَحِلُّ لِأَخٍ لِی مِنْ أُمِّی لَمْ تُرْضِعْهَا أُمِّی بِلَبَنِهِ یَعْنِی لَیْسَ بِهَذَا الْبَطْنِ وَ لَکِنْ بِبَطْنٍ آخَرَ قَالَ وَ الْفَحْلُ وَاحِدٌ قُلْتُ نَعَمْ هُوَ أَخِی لِأَبِی وَ أُمِّی قَالَ اللَّبَنُ لِلْفَحْلِ صَارَ أَبُوکَ أَبَاهَا وَ أُمُّکَ أُمَّهَا » همزه در تقدیر است، یعنی در اصل اینطور است: «أ فَتَحِلُّ لِأَخٍ لِی مِنْ أُمِّی لَمْ تُرْضِعْهَا أُمِّی بِلَبَنِهِ».

این چطور دلالت می کند که وحدت فحل شرط است و حال آنکه در فقه خوانده ایم که اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند، حضرت فقط یک صورت را می گوید، آن صورت دوم را از کجا استفاده می کنید، یعنی از کجا استفاده می شود اگر نسبی شد هر چند فحل شان دوتاست، حرام نمی شود،از کجا استفاده می شود؟البته عبارت می گوید:« الفحل واحد»، ولی اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند، اما اگر فحل شان دوتاست، از کجا در می آید که بچه این زن هر چند نسبی باشد از شوهر دوم، این اخ نمی تواند آن را بگیرد، از کجا در می آید؟

آیا جاریه (دختر همسایه) می تواند با اولاد نسبی مرضعه ازدواج کند؟ نه خیر، پس جضرت چرا می فرماید وحدت فحل؟ اینجا جای وحدت فحل نیست چون بنا شد که جاریه می خواهد با برادر من ازدواج کند، برادر اولاد نسبی مرضعه است، وحدت فحل چه معنی دارد،اصلاً وحدت فحل شرط نیست،وحدت فحل در اجنبیین است،ولی حضرت در اینجا هم وحدت فحل را شرط کرده و حال آنکه قبل از وحدت فحل، این دختر بر این برادر حرام شده، چرا؟ چون قرار شد که جاریه (رضیعه) با اولاد مرضعه نسبیّاً نتواند ازدواج کند، و این برادر فرزند نسبی این زن است، بنابراین، از این روایت استفاده می شود که در نسبی هم حضرت وحدت فحل را شرط می کند و حال آنکه در روایت قبلی خواندیم که وحدت فحل شرط در اجنبیین است نه در نسبی.وحدت فحل در اجنبیین است نه در نسبی، آقایان اگر بخواهند راه استفاده را تنظیم کنند، باید مسأله را از دیده جاریه (رضیعه) مطالعه کنید، جاریه حق ندارد که با برادر من ازدواج کند. چرا؟ چون برادر نسبی من است، یعنی فرزند نسبی مرضعه است، فرزند نسبی مرضعه بر رضیع حرام است خواه فحل واحد باشد یا فحل واحد نباشد و حال آنکه حضرت در اینجا می فرماید آیا فحل شان یکی است یا یکی نیست و حال آنکه اگر یکی هم نباشد با فرزند نسبی مرضعه نمی تواند ازدواج کند.

بنابراین، مسأله را از أخ مطالعه نکنید، مسأله را از جاریه (رضیعه) دنبال کنید و مطالعه نمایید و بگویید: خانم جاریه! شما حق ندارید که با فرزندان نسبی مرضعه (آنکس که تو را شیر داده) ازدواج کنید و این اخ فرزندان نسبی مرضعه است، حضرت در اینجا می فرماید آیا فحل شرط است یا شرط نیست؟

توضیح الاستدلال أنّه ع علّل حرمه الجاریه علی الأخ باتّحادهما فی الفحل، علی رغم کون الأخ و لداً نسبیّاً للمرضعه، کما هو المفروض فی الروایه، فمع کون الأخ ولداً نسبیّاً للمرضعه و ا لمفروض أنّه یحرم علی الراضعه مطلقاً اتّحد فحلهما أم لا، فلماذا علّل الحرمه باتّحادهما فی الفحل؟

و إن شئت قلت: إنّ استفسار الإمام ع عن اتّحاد الفحل مع تصریح السائل بکون الأخ ولد المرضعه نسباً، یدلّ علی تغایر حکمه مع حکم صوره تعدد الفحل.

«علی ای حال» این روایت معارض است، منتها این روایت معرض عنها است و به آن عمل نشده ولذا ما به همان عمومات عمل می کنیم، عمومات فقط یک صورت را بیرون کرده، یعنی:« إذا کان أجنبیین».

اللّهم إلّا أن یقال: إنّ التعلیل (اللبن للفحل) لیس لنشر الحرمه، فإنّها حاصله بعامل آخر، و هو کون أحدهما نسبیّاً للمرضعه، و إنّما هو مقدمه لصیروره أبیه أباها و أمّه أمّها.

علی أنّ ما یدلّ علی لزوم اتّحاد الفحل قاصر الدلاله أو لیس بصریحها علی لزوم الاتّحاد فیه بین النسبی و الرضاعیّ.

علی أی حال نسبی مطلقا حرام است، چون ما اتحاد فحل را در رضاعی شرط کردیم، پس روشن شد که در اولاد فحل مطلقا نمی تواند ازدواج کند، اما در اولاد جناب مرضعه نسبی نمی تواند، اما در رضاعی در صورت وحدت فحل، حال یک روایت داریم که دلالت بر اتحاد فحل می کند و آن روایت برید عجلی است، این روایت دو شق دارد، شق اول صریح است بر اینکه هردو اجنبی هستند، شق دوم را هم حمل بر اجنبی می کنیم این روایت از دو شق تشکیل یافته، شق اولش هردو اجنبی است، شق دوم را هم ناچاریم که حمل بر اجنبی کنیم. اما اولی که شق اول است که هردو اجنبی است،«أو» باید باشد، یعنی:« جاریه أو غلام»، در دومی گفتیم:« أو» غلط است،بلکه باید « واو» باشد نه «أو».

فإنّ الظاهر منها الرّضيعان الأجنبيّان بالنسبه إلى المرضعه حيث قال: «كُلَّ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَهٍ أَخْرَى مِنْ جَارِيَهٍ أَوْ غُلَامٍ فَذَلِكَ الَّذِی قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ كُلُّ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلَيْنِ كَانَا لَهَا وَاحِداً بَعْدَ وَاحِدٍ مِنْ جَارِيَهٍ أَوْ غُلَامٍ فَإِنَّ ذَلِكَ رَضَاعٌ لَيْسَ بِالرَّضَاعِ الَّذِی قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص- يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ وَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ نَسَبِ نَاحِيَهِ الصِّهْرِ رَضَاعٌ وَ لَا يُحَرِّمُ شَيْئاً وَ لَيْسَ هُوَ سَبَبَ رَضَاعٍ مِنْ نَاحِيَهِ لَبَنِ الْفُحُولَهِ فَيُحَرِّمَ» (۱)

ما می گوییم غلام و جاریه بر همان اولی عطف است، در اولی هم غلام و هم جاریه اجنبی اند،ولی یکی را شیر می دهد، اما در اینجا هردو اجنبی اند، هردو را شیر می دهد چون می خواهد مثال بزند برای تعدد فحل، به گونه ای که جاریه را با شیر مردی، غلام را با شیر مرد دیگر شیر می دهد.

و حیث أنّ المفروض فی الشقّ الأول من الروایه کون الجاریه و الغلام أجنبیّین بالنسبه إلی المرضعه، یکون المفروض فی الشقّ الثانی منها ذلک أیضاً.

شق اول کدام بود؟ «كُلُّ امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَهٍ أُخْرَى مِنْ جَارِيَهٍ أَوْ غُلَامٍ» این اجنبی است،چرا اجنبی است؟ چون می گوید: «امْرَأَهٍ أُخْرَى»، قهراً دومی هم اجنبی است، البته با این تفاوت که در اولی یکی را شیر می دهد، در دومی هردو را شیر می دهد

غایه الأمر أنّ المفروض فی الأول رضاع واحد منهما من المرضعه، و فی الثّانی رضاعهما معاً و نشر الحرمه بالنسبه إلیهما.

شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۱۱

ص: ۴۶۲

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۲۰، ص۳۸۸، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶، ح۱، ط آل البیت.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شرائط رضاع

همان گونه که قبلاً بیان گردید، ما در این مسأله سه فرع داریم، فرع اول و دوم را بررسی کردیم، الآن وارد فرع سوم می شویم.

فرع سوم

فرع سوم اینکه: همانطور که رضیع (مرتضع) نمی تواند با اولاد نسبی مرضعه تزویج کند،خواه فحل شان واحد باشد یا نه، حتی نمی تواند رضیع (مرتضع) با اولاد اولاد مرضعه ازدواج کند، یعنی با نوه مرضعه هم نمی تواند ازدوج کند، یعنی رضیع (مرتضع) نمی تواند با ولد الولد –خواه نسبی باشند باشد یا رضاعی،- ازدواج کند.

دلیل فرع سوم

دلیلش روایتی است که خواهیم خواند، قبل از خواندن روایت مسأله را تجزیه و تحلیل کنیم که چرا نمی تواند؟

فرض کنید رضیع پسر است، ولد المرضعه هم که نسبی است پسر است، این دوتا با هم برادر می شوند، بچه های ولد نسبی، برادر زاده رضیع، و او (رضیع) می شود عموی آنها. اگر ولد نسبی دختر دارد، رضیع نمی تواند با دختر ولد نسبی ا و ازدواج کند، چرا؟ چون رضیع نسبت به او عمو شمرده می شود، هیچ وقت عمو نمی تواند دختر برادر خودش را بگیرد.

خلاصه این رضیع یا عمو است یا دائی، در هردو صورت نمی تواند با آنها ازدواج کند، چون دائی نمی تواند با دختر خواهر خود ازدواج کند،خواه این دائی، دائی نسبی باشد یا دائی رضاعی. چرا؟ روایت می فرماید: وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لَا يَصْلُحُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ يَنْكِحَهَا عَمُّهَا وَ لَا خَالُهَا مِنَ الرَّضَاعَه» (۱) .

ص: ۴۶۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص۳۹۶، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۸، ح۵، ط آل البیت.

گاهی با حدیث دیگر بر این مسأله استدلال کرده اند، بعد از فوت حضرت خدیجه به پیغمبر اکرم ص پیشنهاد کردند که دختر حمزه را بگیرد، حضرت فرمود من با حمزه هم شیر بودم، من نسبت به بچه او عمو شمرده می شوم، ولی استدلال با این حدیث در مورد خودش درست است،اما ربطی به موضوع ما ندارد. چرا؟ چون بحث ما در جایی است که ولد مرضعه نسبی باشد، فرض این است که یک دایه بیگانه هم پیغمبر ص را شیر داده وهم حمزه را.

« علی ای حال» بحث ما در جایی است که ولد مرضعه، ولد نسبی مرضعه باشد، در اینجا حمزه ولد نسبی مرضعه نیست، بلکه هردو اجنبی اند ولذا ربطی به مسأله ما ندارد.

الثالث: يحرم على المرتضع الأولاد النسبيّون و الرّضاعيّون لولـد المرضـعه النسبيّ، لعموم «يحرم من الرّضاع ما يحرم من الرّضاع» فإنّ الرّضيع بحكم العموم أخ لولد المرضعه النسبيّ و عمّ لأولاده النسبيى و الرّضاعيين معاً.

و يدلّ عليه مضافاً إلى ما ذكر (أعنى العمومات)،صـحيحه عبد الله بن سـنان عن أبى عبد الله ع قال: « لَا يَصْلُحُ لِلْمَرْأَهِ أَنْ يَنْكِحَهَا عَمُّهَا وَ لَا خَالُهَا مِنَ الرَّضَاعَه».

بنا براين، ما دو دليل داريم، يك دليل عمومات است كه مى فرمايـد: «يحرم من الرّضاع ما يحرم من الرّضاع» و فرض اين است كه اين رضيع يا عمو است يا دائى، علاوه بر عمومات، روايت خاصه هم در اينجا داريم.

و أمّا الاسـتدلال عليه بصـحيحه أبى عبيـده قال: سـمعت أبا عبد الله ع يقول: «إِنَّ عَلِيّاً ع ذَكَرَ لِرَسُولِ اللَّهِ ص ابْنَهَ حَمْزَهَ- فَقَالَ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّهَا ابْنَهُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَهِ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ عَمُّهُ حَمْزَهُ قَدْ رَضَعَا مِنِ امْرَأَه» (۱) ، فغير صـحيح، إذ هو راجع إلى حرمه ابنه الأخ الرّضاعىّ، و البحث فى حرمه ابنه الأخ المنتسب إلى المرضـعه ولاده. كه فرزنـد نسبى مرضـعه باشـد و حال آنكه پيغمبر اكرم ص و حمزه فرزند نسبى آن زن نبودند، بلكه هردو اجنبى بودند

۱- وسائل الشيعه، شيح حر عاملى، ج ۳، ص۳۹۶، من أبواب ما يحرم بالرضاع، ب۸ ح۶، ط آل البيت.

بنابراین،ما دو دلیل داریم، یک دلیل عمومات است که می گوید: « یحرم من الرّضاع ما یحرم من النسب»

المسأله الثالثه: المشهور أنّه لا ینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعاً، و لا فی أولاد زوجته المرضعه ولادهً و لا رضاعاً.

آن این است بچه ای که از یک خانواده شیر خورد، پدر این بچه نمی تواند با این خانواده ازدواج کند، نمی تواند با دختران این فحل نسبیّاً و رضاعیّاً ازدواج کند، همچنین نمی تواند با اولاد مرضعه نسبی ازدواج کند، اما رضاعیّ اش اشکالی ندارد، و این یک قانون کلی است، حالا این قانون از کجا پیدا شده که: لا ینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعاً، و لا فی أولاد زوجته المرضعه ولاده و رضاعاً. این از کجا پیدا شده، متن لمعه نیز چنین است؟

البته این روایت دارد، استثنای است از عموم المنزله، ولی ما عموم المنزله را نپذیرفتیم و گفتیم باید یکی از عناوین سبعه یا عناوین خمسه مصاهرت منطبق بشود و الا لوازم محرّم نیست، ولی در اینجا لوازم محرم شده است، این مسأله از عموم المنزله استثنا شده، عموم المنزله را مرحوم میر داماد قبول دارد، البته قبل از ایشان دیگران هم گفته اند، ولی ما عموم المنزله را قبول نداریم و گفتیم باید این عناوین باشد، لوازم اینها محرّم نیست مگر در این مورد. چطور؟ فرض کنید پدری بنام زید، پسری دارد بنام بکر، بکر از فلان خانواده شیر خورده است، پدر نمی تواند با خواهر رضاعی پسرش را بگیرد، حتی خواهر نسبی این خانواده را هم نمی تواند بگیرد، چرا؟ به جهت اینکه آن دختر نسبت به این برادر،أخت الولد است، أخت الولد هر چند محرّم نیست، اگر أخت الولد محرّم است بخاطر این است که أخت الولد، أخت خود انسان است.

بنـابر این،حضـرت در اینجـا به عموم المنزله عمـل کرده است، این رضـیع که بکر باشـد، از این خانواده شـیر خورده است، این خـانواده یـا فرزنـد نسبی دارد یا فرزنـد رضاعی، هر چه هست، خواهر پسـر من است، أخت الولـد در نسب محرم است اما نه به عنوان أخت الولـد، بلکه به عنوان اینکه أخت الولـد، بنت خود انسـان است، ولی در ا ینجـا عمل شـده است، أبو المرتضع نمی تواند خواهر پسرش را بگیرد، خواه خواهر نسبی باشد خواه خواهر نسبی. چرا؟ لأنّها أخت الولد، و أخت الولد برای انسان حرام است، چرا؟ لکونه بنتاً.

بنـابراین، اسـتثنا از عموم المنزله است «لاـ اعتبـار بعموم المنزله إلّـا فی هـذه المورد »، أبو المرتضع نمی توانـد فرزنـدان فحـل را بگیرد، رضاعاً و نسـباً، همچنین نمی تواند فرزندان مرضـعه را بگیرد، البته نسـباً نمی تواند بگیرد، اما رضاعاً اشکال ندارد، چرا؟ زیرا فرزنـدان این فحل، أخت الولـد هسـتند و أخت الولـد ملازم با بنت بودن است، بنابراین،محرم است فلـذا نمی تواند بگیرد، پس «لا اعتبار بعموم ا لمنزله إلّا فی هذه المورد»، بنابراین، ارتباطی به مسأله اتحاد فحل ندارد، اصـلاً ربطی به اتحاد فحل ندارد. ارتباطی به عموم المنزله دارد، گفتیم:« لا اعتبار بعموم المنزله إلّا فی هذه الصوره»، در اینجا چند روایت داریم.

المسأله الثالثه: المشـهور أنّه لا ینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعاً، و لا فی أولاد زوجته المرضـعه ولاده و لا رضاعاً.

و کأنّهم اسـتثنوا هذه المسأله من عموم المنزله الّذی أنکروه، فإنّ ولد (بنت) الفحل و المرضـعه لیسا إلّا أخوی ولده من الرضاعه — برادر هسـتند، و فرض این است که خواهر فرزنـد انسان در نسب محرم نیست، اگر محرم است بخاطر این است که بنت خود انسان است، ولی در اینجا خواهر فرزنـد شـما برای شـما حرام شـده، ولو اینکه عنوان بنتی را ندارد- و لیسا محرمین فی النسب، ضروره اشتراکهما و الرّبیبه فی الحکم، و هو توقف الحرمه علی الدخول بأمّهم، و هو متوقف فی المقام.

ص: ۴۶۶

والذی دعاهم إلی هذه الاستثناء الروایات المستفیض بعضها:

۱؛ منها: صحیحه عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ سَأَلَ عِیسَی بْنُ جَعْفَرِ بْنِ عِیسَی أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِیَ ع- أَنَّ امْرَأَهً أَرْضَعَتْ لِی صَبِیّاً – زنی، فرزند مرا شیر داده - فَهَلْ یَحِلُّ لِی أَنْ أَتَزَوَّجَ ابْنَهَ زَوْجِهَا- ابنه اش با پسر من خواهر و برادرند - فَقَالَ لِی مَا أَجْوَدَ مَا سَأَلْتَ- چه سوال خوبی کردی - مِنْ هَاهُنَا یُؤْتَی أَنْ یَقُولَ النَّاسُ حَرُمَتْ عَلَیْهِ امْرَأَتُهُ مِنْ قِبَلِ لَبَنِ الْفَحْلِ هَذَا هُوَ لَبَنُ الْفَحْلِ لَا غَیْرُهُ - اگر این کار را بکنید، زن شما بر شما حرام می شود - فَقُلْتُ لَهُ الْجَارِیَهُ لَیْسَتْ ابْنَهَ الْمَرْأَهِ الَّتِی أَرْضَعَتْ لِی هِیَ ابْنَهُ غَیْرِهَا فَقَالَ لَوْ کُنَّ عَشْراً مُتَفَرِّقَاتٍ مَا حَلَّ لَکَ شَیْ ءٌ مِنْهُنَّ وَ کُنَّ فِی مَوْضِعِ بَنَاتِکَ» (۱) .

شخصی بنام زید، پسری دارد بنام عمرو، این پسر از خانواده بکر شیر خورده، زید اگر بخواهد دختر خانوده بکر را بگیرد، خواه دختر نسبی و خواه دختر رضاعی، می گوید زن زید بر زید حرام می شود. سوال این است که چرا زن زید بر زید حرام می شود؟

این مسأله احتیاج به یک فرضی دارد، که آن فرض در این روایت نیامده، فرض روایت این است که ابو المرتضع، در واقع زنش فرزند این فحل است، دختر این فحل را به ابو المرتضع داده، وقتی به ابو المرتضع داده است، ابو المرتضع اگر بچه اش را بدهد که شیر بدهد،مشمول این قاعده می شود که:« لا یحلّ لأبی المرتضع أن ینکح فی أولاد صاحب اللبن» ، زن قبلی می شود حرام، چرا؟ استدامهً می شود ازدواج با اولاد صاحب فحل، فرض کنید جناب زید، دختر عمرو را گرفته، بچه ای که از این زن دارد، اگر این بچه را بدهد که این خانواده شیر بدهد، اگر شیر داد، این بچه مهم نیست، خود این مرد مشمول این قاعده می شود که:« لا یحلّ لأبی المرتضع أن ینکح فی أولاد صاحب اللبن»، این زنش ابتداءً حلال بود، اما استدامهً حرام می شود. چرا؟ چون استدامه می شود نکاح در اولاد صاحب فحل، البته ابتداءً مشکلی نیست،اما اگر بچه اش را بدهد که اولاد صاحب فحل شیر بدهد، خود پدر گیر می کند. چرا؟ چون سبب می شود که:« أن ینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن»، صاحب لبن، لبن بچه اش این است، لازم می آید این زنی که ابتداءً حلال بود، بر گردد حرام بشود، در حقیقت اگر این بچه را شیر بدهد، یعنی در صورتی که زنش از اولاد صاحب فحل باشد، اگر این بچه را اولاد صاحب فحل شیر بدهد، این زنی که برایش حلال بود،استدامه حرام می شود. چرا؟ لصدق القاعده، قاعده این بود که:« لا ینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن»، این زنی را که گرفته، نکاح در اولاد صاحب لبن است، اما نه ابتداءً، بلکه استدامه، ما باید این عبارت حدیث را در این فرض عمل کنیم. - أَنَّ امْرَأَهً أَرْضَعَتْ لِی صَبِیّاً - زنی فرزند مرا شیر داده - فَهَلْ یَحِلُّ لِی أَنْ أَتَزَوَّجَ ابْنَهَ زَوْجِهَا- ابنه اش با پسر من خواهر و برادرند - فَقَالَ لِی مَا أَجْوَدَ مَا سَأَلْتَ- چه سوال خوبی کردی - مِنْ هَاهُنَا یُؤْتَی أَنْ یَقُولَ النَّاسُ حَرُمَتْ عَلَیْهِ – أی علی أبی المرتضع - امْرَأَتُهُ مِنْ قِبَلِ لَبَنِ الْفَحْلِ، فَقُلْتُ لَهُ الْجَارِیَهُ لَیْسَتْ ابْنَهَ الْمَرْأَهِ الَّتِی أَرْضَعَتْ لِی هِیَ ابْنَهُ غَیْرِهَا- می خواهد بگوید دختری که من می خواهم از این خانوده بگیرم، دختر نسبی این خانواده نیست بلکه دختر رضاعی است- فَقَالَ لَوْ کُنَّ عَشْراً مُتَفَرِّقَاتٍ مَا حَلَّ لَکَ شَیْ ءٌ مِنْهُنَّ وَ کُنَّ فِی مَوْضِعِ بَنَاتِکَ» .

ص: ۴۶۷

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۳، ص۳۹۱، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۶، ح ۱۰، ط آل البیت.

حضرت می فرمایـد این حکم دختر شـما را دارد. چرا؟ چون آنکس که شـیر خورده با بچه شـما خواهر و برادرند، قهراً خواهر فرزند شما، حکم دختر شما را دارد.

پس این حـدیث مرکب از دو فقره است، فقره اول توضـیح می خواهـد، یعنی فقره اول مال جایی است که ابو المرتضع، قبلاً از این فحل دختر گرفته باشد، اگر دختر گرفت، بچه اش را اگر شـیر دادند، زنش اسـتدامه برای او حرام می شود. چرا؟ چون می شود مصـداق:« لاـ یحـلّ أبو المرتضع أن ینکـح فی أولاـد صاحب اللبن ابتـداءً أو اسـتدامه»، البته عبارت دوم خوب است، یعنی عبارت دوم مطلق است و می گویـد قانون کلی این است که ابو المرتضع،حق نـدارد در ا ولاد صاحب اللبن ازدواج کند. چرا؟ لعموم المنزله، این بچه ای که در این خـانواده است بـا فرزنـد شـما خواهر و برادرنـد و خواهر و برادر نسبی همیشه بنت انسـان است، پس این هم بنت شماست فلذا نمی توانید او را بگیرید.

۲؛ و منها: صـحیحه: ٍعَنْ أَیُّوبَ بْنِ نُوحٍ قَالَ: «کَتَبَ عَلِیُّ بْنُ شُـعَیْبٍ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ ع امْرَأَهٌ أَرْضَـعَتْ بَعْضَ وُلْـدِی هَلْ یَجُوزُ لِی أَنْ أَتَزَوَّجَ بَعْضَ وُلْـدِهَا فَکَتَبَ ع لَا یَجُوزُ ذَلِکَ لَکَ لِأَنَّ وُلْـدَهَا صَارَتْ بِمَنْزِلَهِ وُلْدِکَ» (۱) . عینـاً عمل به عموم المنزله است در این مورد.

۳؛ و منهـا: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الحمیری، قَالَ: «کَتَبْتُ إِلَی أَبِی مُحَمَّدٍ ع امْرَأَهٌ أَرْضَـعَتْ وَلَدَ الرَّجُلِ هَلْ یَحِلُّ لِذَلِکَ الرَّجُلِ أَنْ یَتَزَوَّجَ ابْنَهَ هَذِهِ الْمُرْضِعَهِ أَمْ لَا فَوَقَّعَ لَا تَحِلُّ لَهُ» (۲) .

ص: ۴۶۸

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۳، ص۴۰۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۱۶، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۳، ص۴۰۴، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۱۶، ح۲، ط آل البیت.

پس از اینجا می فهمیم که این قانون ارتباط به مسأله وحدت فحل ندارد، عموم المنزله عندنا باطل إلّا فی هذا المورد. مردی که ابو المرتضع است، نمی تواند با در اولاد صاحب الفحل و مرضعه ازدواج کند. چرا؟ چون فرزندان او با فرزند این، خواهر و برادر شدند، همیشه خواهر و برادر فرزند انسان بر انسان حرام است. چرا؟چون بنت انسان محسوب می شود، در اینجا هم به منزله بنت است، معلوم می شود که حکم تنها روی بنت نرفته، بلکه حتی حکم روی أخت الولد هم رفته است.

وقد أفتی الأصحاب بمضمون هذه الصّحاح، و لا یصغی إلی ما نقل عن بعضهم من أنّ ولدها و ولد الفحل لیسوا فی الرّضاع إلّا إخوه ولده، و هم غیر محرمین فی النسب، ضروره اشتراکهم و الربائب فی الحکم و حرمه الرّبائب متوقفه علی الدخول بأمّهم، و هو منتف فی المقام.

بعضی ها گفته اند فقط دختر انسان بر انسان حرام است، چرا خواهر دختر انسان، بر انسان حرام است؟ بخاطر این است که دختر انسان است، اینجا که دختر من نیست؟ ما در جواب عرض می کنیم که همه اینها اجتهاد در مقابل نص است، نصّ می گوید:« لا یحلّ لأبی المرتضع أن ینکح فی أولاد صاحب اللبن ولاده و رضاعاً»، شما گفتید عموم المنزله باطل است، بله، ما می گوییم عموم المنزله باطل است، ولی ما در این مورد نص داریم فلذا از این نص تجاوز نمی کنیم.

شرائط رضاع ۹۴/۱۱/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:شرائط رضاع

فقهای شیعه در رساله های عملیه می نویسند اگر أمّ الزوجه (مادر زن) به نوه دختری خود شیر بدهد، دختر او بر شوهرش حرام می شود، باید ببینیم که مدرك این فتوا چیست؟ مدرکش همان روایتی است که در جلسه گذشته خواندیم، یعنی مدرکش همان فقره اولای روایت جلسه گذشته است، ما گفتیم باید فقره اولی را بر جایی حمل کنیم که «ابو المرتضع» زنش دختر فحل باشد، فرض کنید مردی، دختری را از رجل و مردی گرفته است و این مرد دارای بچه است، بچه اش را زن فحل (که در واقع أمّ الزوجه می باشد) شیر داده، حضرت فرمود این زن بر شوهرش حرام می شود. چرا؟

ص: ۴۶۹

چون داخل می شود تحت آن قاعده که می فرماید:« لا ینکح أبو المرتضع فی أولاد صاحب اللبن نسباً و رضاعاً»، غایه ما فی الباب این قاعده را در جایی اجرا می کنند که ابتدائی باشد، یعنی زن انسان بیگانه است، زن بیگانه هم شیر داده، البته پدر نمی تواند با اولاد آن فحل ازدواج کند، اما فقره اول خیلی نادر است، فقره اول این بود که «ابو المرتضع» زنش در حقیقت دختر فحل است و این زن را گرفته است، اگر بعد ها بچه شیر داد، در حقیقت این شوهر نمی تواند به ازدواج خودش با دختر ابو المرتضع ادامه بدهد. چرا؟ لأنّه لا یحل لأب المرتضع أن ینکح فی أولاد الفحل نسباً و رضاعاً»، غایه ما فی الباب در ما نحن فیه ابتداءً نیست، بلکه استدامه است.

بنابراین، فقره اولای ر وایت را که من معنی کردم و آن ضمیری هم که در آنجا بود به مرتضع بر می گردد.

بنابراین، مصـدر فتوای آقایان در رساله های عملیه همین روایت بود که بیان شد، چون گاهی أمّ الزوجه (مادر زن) های جاهل به مسأله نوه دختری خود را شـیر می دهند، این سـبب می شود که دختر او بر شوهرش حرام بشود. چرا؟ چون اسـتدامه ازدواج در اولاد فحل است. «لا یحوز لأب المرتضع أن ینکح أولاد صاحب اللبن نسباً و رضاعاً».

پس معلوم شـد که این روایت متشـکل از دو بخش است،بخش اولش نـاظر به همین مسأله است و مـدرک این مسأله نیز همین روایت است که بیان گردیـد. البته غالباً زن های بیگانه بچه انسان را شـیر می دهنـد و بسـیار کم اتفاق می افتد که أمّ الزوجه و مادر زن انسان بچه انسان را (که نوه او می شود) شـیر بدهد، فقره اول روایت ناظر به این شق است، اما فقره دومش ناظر به این مسأله نیست.

ص: ۴۷۰

خاتمه و فیها مسألتان

الأولی: فی کیفیه الشهاده علی الرضاع

مسأله اول این است که اگر زنان بخواهند شهادت بر رضاع بدهند، چگونه شهادت بدهند؟ می گویند باید تمام ریز و درشت را بگویند، یعنی باید تمام خصوصیات شیر دادن را در مقام شهادت بگویند،مثلاً بگویند این بچه بنام علی، پانزده بار از این زن بنام زینب شیر خورد یا یک شبانه روز شیر خورده و در اثنا هم شیر زن دیگر را نخورده یا بگویند آنقدر شیر خورده که:« انبت اللحم و اشتدّ العظم»، خلاصه باید تمام خصوصیات و کیفیت شیر خوردن را بگویند.

ما در جواب می گوییم در جای دیگر اگر بخواهند شهادت بدهند، گفتن تمام خصوصیات لازم نیست، چطور در اینجا گفته اند باید تمام خصوصیات را بگویند و این جای تعجب است، ولی چیزی که می تواند این تعجب را رفع کند، نا آشنایی زنان ما به احکام رضاع است، زیرا رضاع یک احکام خاصی برای خودش دارد، ممکن است حاکم شرع از کسانی باشد که پانزد باری باشد و این زن ده بار را قبول کرده باشد، ممکن است توسط رضاع زن دیگر در نظر زن مضر نباشد و حال آنکه از نظر حاکم مضر است اگر زنان ما آشنا به مسأله بودند، هرگز یک چنین دقت و باریک گیری صحیح نبود، اما چون زنان ما چندان آشنا با احکام رضاع نیستند و از طرفی هم مسأله رضاع اختلافی است، یعنی برخی بر پانزده بار قائلند، برخی هم ده بار را کافی می دانند و هکذا، چون اختلافی است، حاکم هم باید طبق فتوای خودش حکم کند که این محرم است یا محرم نیست، از این نظر می گویند باید زنان در مقام شهادت بر رضاع، تمام خصوصیات را بیان کنند و به زبان بیاورند تا حاکم متوجه شود که آیا مطابق فتوایش است تا بگوید حرام است یا مطابق فتوایش نیست تا بگوید حرام نیست.

قد اشتهر بين الأصحاب أنّه لا تقبل الشهاده بالرّضاع إلّا مع اشتمالها على جميع ما يعتبر فى الرّضاع الناشر للحرمه عند الحاكم الّذى ترفع إليه الشهاده، معلّلاً بتحقّق الخلاف فى الشرائط المعتبره فى الرضاع المحرّم، فيحتمل أن يكون الشاهد قد استند إلى اجتهاده، أو إلى تقليد من يخالف الحاكم فى الرّأى، إلّا إذا علمت موافقه مذهب الشاهد لمذهب الحاكم.

و لا يخلو هذا التعليل من علّه، إذ ليس الاختلاف فى الرّضاع بأكثر من الاختلاف فى أحكام البيع و الوقف و الطلاق و غيرها، مع أنّهم لم يعتبروا التفصيل فى الشهاده عليه.

أضف إليه أنّه قد اتفقت كلمه الأصحاب فى أكثر شرائط الرّضاع، سوى العدد و الاختلاف فيه نزر يسير، و لا يوجب ذلك اعتبار التفصيل فى الشهاده.

اللّهم إلّا أن يوجّه بجهل أكثر النّاس بشرائط الحرمه فى باب الرّضاع، و هذا يوجب على الحاكم أن لا يقبل شهادتهم إلّا بالتفصيل.

ألا ترى أنّ أكثر النّاس يزعم كفايه رضعه واحده، أو رضعات قليله فى التحريم، سواء ارتوى (سير بشود) أم لم يرتو (سير نشود)،متواليه كانت الرضعات أم لا، و سواء كان الرّضاع فى الحولين أم بعدهما.

فلأجل احتفاف الحرمه بالرضاع بشرائط متعدّده يجهلها أكثر الناس، أو يصعب عليهم تعلّمها، يجب على الحاكم أن يستجوبهم حين الشهاده عن تفاصيل شهادتهم، و هذه وظيفه الحاكم، و منه يعلم حكم إخبار الشاهد بالرّضاع.

الثانيه: فى شهاده المرأه بالرّضاع

تا كنون راجع به مطلق شاهد بحث كرديم، اينك بحث را در باره شهادت زن متمركز مى كنيم و آن اينكه اصلاً آيا شهادت زن در باب رضاع قبول است يا قبول نيست؟

ص: ۴۷۲

دیدگاه شیخ طوسی در کتاب خلاف

مرحوم شیخ طوسی در کتاب خلاف می فرماید: شهادت زن اصلاً قبول نیست و این فتوا از ایشان خیلی تعجب آور است و حال آنکه مبتلا به برای شهادت زنان هستند، با این وجود ایشان می فرماید شهادت زن قبول نیست و بر این نظر خودش دوتا دلیل دارد:

۱؛ اجماع

دلیل اول ایشان اجماع است و می گوید اجماع فرقه است بر اینکه شهادت زن در باب رضاع قبول نیست. البته اجماعاتی که شیخ در کتاب خلاف ادعا می کند ارزش علمی ندارد. چرا؟ آیت الله بروجردی می فرمود اجماعات شیخ در کتاب خلاف قابل احتجاج نیست. چرا؟ چون این کتاب را در مقابل اهل سنت نوشته تا در دهان آنها را ببندد، به این معنی که اگر آنها اعتراض کردند که چرا شما در این مسأله با ما مخالف هستید، در جواب بگوییم که ما اجماع داریم، بنابراین، ادعای اجماع در کتاب خلاف مصلحتی است نه مدرکی.

۲؛روایت

دلیل دوم ایشان روایت است که در آن روایت آمده است:« لا تقبل شهاده النساء فی الرّضاع» (۱)

ما هر چه تتبع نمودیم و کتاب های حدیثی را گشتیم، این روایت را در مدارک حدیثی پیدا نکردیم، یعنی در مدارک ما، یک چنین روایتی نیست، اما اینکه شیخ این روایت را از کجا آورده؟ مدرکش را نشان نمی دهد.

بنابراین، شیخ طوسی بر عدم قبول شهادت زن در رضاع،گاهی بر اجماع تکیه می کند و گاهی بر روایت، این روایت را هم نشان نداده است که در کجاست؟

۱- المبسوط، شیخ طوسی، ج۸، ص۱۷۵.

و یلاحظ علیه:

أولاً؛ أنّ الاجماع الّذی ادّعاه غیر مفید، لذهاب المشهور من الطائفه حتّی الشیخ نفسه فی شهادات المبسوط إلی خلافه (اجماع)

یعنی خود شیخ که در کتاب خلاف می فرماید شهادت زن قبول نیست، در کتاب مبسوط خلاف آن را می گوید، یعنی می فرماید شهادت جایز است.

ثانیاً؛ أنّ الرّوایه الّتی ادّعاه من أنّه لا تقبل شهاده النّساء فی الرّضاع أصلاً» غیر موجود فی الأصول المعتمده.

نعم جاء فی مرسله عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُکَیْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: «فِی امْرَأَهٍ أَرْضَعَتْ غُلَاماً وَ جَارِیَهً قَالَ یَعْلَمُ ذَلِکَ غَیْرُهَا قَالَ لَا قَالَ فَقَالَ لَا تُصَدَّقُ إِنْ لَمْ یَکُنْ غَیْرُهَا» (۱)

ولی این روایت نمی گوید که شهادت زنان قبول نیست، بلکه می گوید به تنهایی قبول نیست و باید رجل هم ضمیمه بشود.

به بیان دیگر این روایت می گوید شاهد واحد کافی نیست، خواه مرد باشد خواه زن، اما اگر ضمیمه باشد اشکالی ندارد.

بنابراین، ادله ای که ایشان اقامه کرده، صحیح نیست و علتش هم بیان شد.

علاوه براین، اصلاً مسأله رضاع کار زنان است، مانند قابله،مثلاً بچه ای متولد شد، نمیدانیم: « صَاحَ أَمْ لَمْ یَصِحْ» اگر « صَاحَ »ارث به او می رسد و اگر « لَمْ یَصِحْ»، ارث به او نمیرسد.

متن روایت

عِدَّهٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنِ ابْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «أُجِیزُ شَهَادَهَ النِّسَاءِ فِی الْغُلَامِ صَاحَ أَمْ لَمْ یَصِحْ وَ فِی کُلِّ شَیْ ءٍ لَا یَنْظُرُ إِلَیْهِ الرِّجَالُ تَجُوزُ شَهَادَهُ النِّسَاءِ فِیه» (۲)

ص: ۴۷۴

۱- وسائل الشیعه، شیح حر عاملی، ج ۳، ص:۴۰۱، من أبواب ما یحرم بالرضاع، ب۱۲ ح۳، ط آل البیت.

۲- الکافی، کلینی، ج۷، ص۳۹۲، ط الإسلامیه.

فرض کنید پدری مرده و زنش هم آبستن است، بعد از مدتی بچه اش متولد شد، اما این بچه از دنیا رفت و مرد، روایت دارد که: «إن صاح» ارثیه به او می رسد، قهراً ارثیه اش هم مال وارثش است، اما «إن لم یصح» ارثیه به او نمی رسد، بلکه ارثیه مال همه ورثه است، کما اینکه قول قابله در آنجا قبول است که عرب به آن (یعنی به صیحه بچه در بدو تولد) استهلال می گویند، یعنی« استهلّ أو لم یستهلّ»، استهلّ به معنای صدا کردن است، همانجا که در آنجا قول قابله را قبول می کنید، چرا ما در رضاع قبول نکنیم، یعنی باید در رضاع هم قبول کنیم، بنابراین، قول زن در رضاع قبول است.

منتها در اینجا معلوم نیست که شهادت دو زن قبول است یا یک زن هم کافی است؟

باید به قاعده اولیه مراجعه کنیم، هر دو زن، معادل یک مرد است فلذا اگر چهار تا زن شهادت داد، قولش قبول است، یا چهار زن باشد، یا دو زن و یک مرد باشد، ما این گونه مسأله را حل کردیم.

بنابر این، باید در رساله عملیه بنویسیم که: اگر چهار زن یا دو زن و یک مرد شهادت بر رضاع دادند، شهادت شان قبول است. اما در جای دیگر هم داریم که شهادت یک زن هم قبول است و آن در مسأله استهلال است، «استهلّ أو لم یستهلّ»، قول یک زن (که همان قابله باشد) قبول است، چون قابله همیشه یکی است. اما رضاع مثل استهلال نیست، فلذا دو نفر می توانند ببینند. سه نفر می توانند ببینند، مثل استهلال نیست که آنی است، بچه از مادر متولد می شود، نمیدانیم که آیا جیغ زد یا جیغ نزد، فلذا نمی توانیم رضاع را به استهلال قیاس کنیم.

ص: ۴۷۵

البته آقایان بعضی از اوقات در اموال هم به شهادت یک زن کفایت می کنند و آن در مسأله وصیت است، مثلاً اگر زنی بگوید شوهر من چنین و چنان وصیت کرده، ربعش ثابت می شود، نمی توانیم رضاع را به باب وصیت هم قیاس کنیم.

فلذا ما در باب رضاع رجوع به همان قاعده اولیه می کنیم و می گوییم یا چهار زن یا دو زن و یک مرد، نه آن را به استهلال قیاس می کنیم که شهادت یک زن هم کافی است و نه آن را به باب وصیت قیاس می کنیم که شهادت یک زن ربع مال را ثابت می شود، در اینجا همان چهار زن است یا دو زن و یک مرد.

قاعده جواز الوصیه للوارث ۹۴/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده جواز الوصیه للوارث

بحث ما در این فصل در باره احوال شخصیه است و یکی از آنها این است که:« جواز الوصیه للوارث»، فرض کنید کسی در حال احتضار و مردن است و احساس می کند که مرگش فرا رسیده، وصیت می کند که فلان مبلغ را به فلان فرزندم بدهید، امامیه می گویند اگر این وصیت به مقدار ثلث یا کمتر از ثلث باشد نافذ است. اما فزون از ثلث نافذ نیست.

دیدگاه اهل سنت

اهل سنت قاطبه (یعنی همه مذاهب اهل سنت) می گویند وصیت به وارث باطل است، خواه در حال صحت باشد یا در حال مرض، خواه کمتر از ثلث باشد و یا به اندازه ثلث یا بیش از ثلث، اصولاً وصیت بر وارث در اسلام جایز نیست، البته این مسأله مورد اختلاف بین ما و آنهاست، ضمناً باید دانسته شود که یک مسأله مورد اتفاق است و آن اینکه باید وصیت باید بیش از ثلث نباشد، یعنی اصل مسأله مسلّم است که وصیت یا باید به مقدار ثلث یا کمتر از ثلث باشد نه بیشتر از ثلث، اما فوق الثلث باطل است، اختلاف ما در صغراست، آنها می گویند وصیت به مقدار ثلث یا کمتر از ثلث کافی است، «الا الوارث» حتی ممکن است اقربین را هم استثنا کنند وبگویند آنها نباید وصیت کنند، بلکه باید به مقدار میراث شان ارث ببرند، محتضر که می خواهد به وارث خودش بیشتر بدهد،حق یک چنین وصیتی را ندارند حتی از پیغمبر اکرم ص نقل می کنند که حتی در حال حیات هم نباید به یکی از ورثه بیشتر بدهد، ولو در حال حیات، یعنی اینکه منجزاً بدهد، می گویند این کار را هم نکنند، آنها می گویند شخص حق ندارد که نسبت به وارث وصیت کند، اقربین هم اگر وارث هستند، آنها نباید وصیت کنند، اما اگر اقربین، از اقربینی هستند که وارث نیستند مانند خاله، عمه، یعنی از طبقه دوم و سوم هستند، اشکالی ندارد، اما اگر اقربین از وارث ها شدند، حکم وارث را دارند.

ص: ۴۷۶

دلیل اهل سنت

آنها (اهل سنت) در این مورد روایتی از ابو امامه دارند و از او نقل می کنند که پیغمبر اکرم ص فرمود:« لا وصیه للوارث»، این

«حدیث» مستند آنهاست و همچنین احادیث دیگر.

البته آنها اکتفا به این حـدیث نمی کننـد، یعنی علاوه براین حـدیث، فلسـفه بافی نیز می کنند و می گویند اولاً پیغمبر اکرم ص نهی کرده است از اینکه انسان موقع قـدرت، بعضـی از فرزنـدان را بر بعض دیگر در دادن عطا جلو بینـدازد، مسأله وصـیت در کار نیست، می گویند تبعیض در حال قوت و سـلامت هم شایسـته نیست، اگر در حال صحت شایسته نیست، به طریق اولی در حال وصـیت شایسـته نمی باشد، از اولیت استفاده می کنند، یعنی وقتی در حال صحت و قوت برتری دادن یک فرزند بر فرزند دیگر جایز نیست، به طریق اولی در حال مرض صـحیح نمی باشد، یک فلسـفه بافی دیگر هم دارند و می گویند این سـبب می شود که بین اولاد و فرزندان یکنوع ایجاد عداوت بشود، مثلاً پدر اگر بخواهد نسـبت به یکی از فرزندانش قالی یا چیز دیگر را وصیت کند، سایر ورثه با او دشمن می شوند و پدر نباید با این کارش آتش اختلاف را بین ورثه و فرزندانش روشن کند.

جواب

ما در جواب آنها می گوییم که شـما چطور اول سراغ حدیث ابو امامه می روید، یا چطور شما سراغ فلسفه بافی می روید، چرا سراغ قرآن نمی رویـد، قرآن کریم به طور صـریح جواز وصیت للوارث و الأقربینن را بیان می کند و می فرماید: «كُتِبَ عَلَيكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيرًا الْوَصِيهُ لِلْوَالِدَينِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (۱) .

بر شـما نوشـته شده: «هنگامی که یکی از شـما را مرگ فرا رسد، اگر چیز خوبی [= مالی] از خود به جای گذارده، برای پدر و مادر و نزدیکان، بطور شایسته وصیت کند! این حقی است بر پرهیزکاران!»

ص: ۴۷۷

۱- بقره/سوره۲، آیه ۱۸۰.

البته اقربین باید وارث نباشند، چطور این آیه را رها کردید و سراغ حدیث ابو امامه و یا سراغ فلسفه بافی می روید.

عبارت

اتّفقت المذاهب الخمسه علی أنّ الوصیه التبرّعیّه تنفذ فی مقدار الثلث فقط، مع وجود الوارث سواء أصدرت فی المرض أم فی الصحّه، و ما زاد عن الثلث یفتقر إلی إجازه الورثه، و إن کان الأفضل فی بعض المذاهب أن لا یستوعب الثلث بالوصیه» (۱) .

و أما فی مقدار الثلث، فتنفّذ وصیته عند الإمامیه فی الأقرب و الأجنبی، و من غیر فرق فی الأقرب، بین الوارث و غیره.

و أمّا المذاهب الأربعه فأجازت الوصیه للأقرب بشرط أن لا یکون وارثاً- مانند عمّه، خاله و امثالش که در طبقه سوم قرار دارند- و أمّا الوارث فلا تجوز الوصیه له سواء کان بمقدار الثلث أم أقلّ أم أکثر، إلّا بإجازه الورثه.

قال السید المرتضی: «و ممّا ظنّ انفراد الإمامیه به، ما ذهبوا إلیه من أنّ الوصیه للوارث جائزه، و لیس للوارث (غیر الموصی له) ردّها، و قد وافقهم فی هذا المذهب بعض الفقهاء (سیوافیک التصریح به من صاحب المنار أیضا.) و إن کان الجمهور و الغالب، علی خلافه» (۲) .

و قال الشیخ الطوسی: « تصحّ الوصیه للوارث مثل الابن و الأبوین. و خالف جمیع الفقهاء فی ذلک و قالوا:« لا وصیه للوارث» (۳) .

و قال الخرقی فی متن المغنی: ((و لا وصیه لوارث إلّا أن یجیز الورثه ذلک)). و قال ابن قدامه فی شرحه:« إنّ الإنسان إذا أوصی لوارثه بوصیه فلم یجزها سائر الورثه، لم تصحّ، بغیر خلاف بین العلماء.

ص: ۴۷۸

۱- المغنی، ابن قدامه، ج۶، ص۷۸.

۲- الانتصار، سید مرتضی، ص۳۰۸.

۳- الخلاف، شیخ طوسی، ج۲، کتاب الوصیه۱.

قـال ابن المنـذر و ابن عبـد البرّ: أجمع أهـل العلم على هـذا، و جـاءت الأخبـار عن رسول الله(ص) بـذلك فروى أبو أَمـامه قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: ((إنّ الله قـد أعطى كل ذى حقّ حقّه فلا وصـيه لوارث)) رواه أبو داود و ابن ماجه و الترمذى، و لأنّ النبى(ص) منع من عطيه بعض ولـده و تفضـيل بعضـهم على بعض فى حـال الصـحّه و قوّه الملـك و إمكـان تلافى(جبران) العـدل بينهم بإعطاء الـذى لم يعطه فيما بعـد ذلك، لما فيه من إيقاع العـداوه و الحسـد بينهم، ففى حال موته أو مرضه و ضـعف ملكه و تعلّق الحقوق به و تعذّر تلافى العدل بينهم، أولى و أحرى، و إن أجازها جازت فى قول الجمهور من العلماء» (١) .

اين فلسفه مسأله است از ديد آنها.

و حاصـل الكلام: انّ فقهـاء السـنّه يشترطون لنفاذ الوصـيه أن لا يكون الموصـى له وارثاً للموصـى عنـد موت الموصـى إذا كان هناك وارث آخر لم يجز الوصيه، فإن أجاز بقيه الورثه الوصيه للوارث نفذت الوصيه، فتكون الوصيه للوارث موقوفه على إجازه بقيه الورثه أخذاً بقوله (ص): « لا تجوز وصيه لوارث إلّا أن يشاء الورثه))، و قوله: ((لا وصيه لوارث إلّا أن يجيز الورثه)).

ثمّ إنّ القوم بدل أن يعرضوا المسأله على الكتاب، أخذوا بالتفلسف و نحت (تراشيدن) الحكمه للمسأله كما عرفت فى كلام ابن قدامه حيث قال: ((لما فيه من ايقاع العداوه و الحسد بينهم)).

و قـال بعضـهم: لمـا فى إيثـار بعض الورثه من غير رضـا الآـخرين، ما يؤدى إلى الشـقاق و النزاع و قطع الرحم و إثاره البغضاء و الحسد بين الورثه.

١- لمغنى، ابن قدامه، ج۶، ص۷۹ – ۸۰.

لكن هؤلاء غفلوا عن أنّ ما ذكروه من الوجه ليس كليّاً، بل و لا غالبيّاً، إذ ربما يكون بعض الورثه أولى ببعض الميراث من غيرهم، كما إذا كان المورّث صاحب كتاب مخطوط أو مطبوع لا يستفيد منه إلّا الوارث الطالب دون الآخرين المشتغلين بالتجاره، فهل الإيصاء عندئذٍ يوجب البغضاء؟

و ربما يكون الموصى له عاجزاً مقعداً (زمين گير) مستحقاً للإيصاء، فهل يثير الإيصاء فى المقام الغضاء و الحسد، و لأجل ذلك نرى أنّ قانون الوصيه فى مصر أخذ برأى الشيعه الإماميه فى سنه ۱۹۴۶ م، فأجاز الوصيه للوارث فى حدود الثلث من غير إجازه الورثه، نعم التزم القانون السورى برأى الجمهور و هى انّ الوصيه لا تنفذ إلاّ إذا أجازها الورثه.

و مع أنّ الكتب الفقهيه للمذاهب الأربعه تنفى جواز الوصيه للوارث، إلا إذا أجاز الورثه، حتى أنّ بعضهم يقول بأنّ الوصيه باطله و إن أجازها سائر الورثه إلا أن يعطوه عطيه مبتدأه» (۱) .

و مع هذا التصريح ــ ينقل الشيخ محمد جواد مغنيه:« ما زال عمل المحاكم الشرعيه السنّيه فى لبنان على عدم صحّه الوصيه للوارث، و منذ سنوات قدّم قضاتها مشروعاً إلى الحكومه يجيز الوصيه للوارث و رغبوا إليها فى تبنّيه» .

يلاحظ على ما ذكره ابن قدامه من الحكمه: أنّها لا تقاوم الذكر الحكيم، و اتّفاق أئمّه أهل البيت ع، و لو صحّت لزم تحريم تفضيل بعضهم على بعض فى الحياه فى البرّ و الإحسان، لأنّ ذلك يدعو إلى الحسد و البغضاء مع أنّه لا خلاف فى جوازه، و ما نقل عن النبى من النهى، فهو محمول على التنزيه لا التحريم، إذ لم يقل أحد بحرمه التفضيل فى الحياه. و سيوافيك الكلام فيما تصور من الحكمه.

۱- المغنى، ابن قدامه، ج۶، ۷۹ -۸۰.

و الأولی عرض المسأله علی الکتاب و السنّه، أما الکتاب فیکفی فی جواز الوصیه قوله سبحانه: «کُتِبَ عَلَیکُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیرًا الْوَصِیهُ لِلْوَالِدَینِ وَالْأَقْرَبِینَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَی الْمُتَّقِینَ».

المراد من حضور الموت: ظهور أماراته (موت) من المرض و الهرم و غیره، و لم یرد إذا عاین ملک الموت، لأنّ تلک الحاله تشغل الإنسان عن الوصیّه، و أیضاً یجب أن یراعی جانب المعروف فی مقدار الوصیه و الموصی له، فمن یملک المال الکثیر إذا أوصی بدرهم فلم یوص بالمعروف، کما أنّ الإیصاء للغنی دون الفقیر خارج عن المعروف، فانّ المعروف هو العدل الذی لا ینکر، و لا حیف فیه و لاج

قاعده جواز الوصیّه للوارث ۹۴/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده جواز الوصیّه للوارث

بحث ما در باره وصیت به وارث است، کسانی هستند که موقع مرگ وصیت می کنند که به یکی از بچه ها فلان چیز را بدهید، از نظر قرآن این مسأله منصوص است، چون قرآن کریم این مسأله را به صورت واضح بیان می کند و می فرماید: «کُتِبَ عَلَیکُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَکَ خَیرًا الْوَصِیهُ لِلْوَالِدَینِ وَالْأَقْرَبِینَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَی الْمُتَّقِینَ» (۱) .

قرآن کریم این مسأله را به صورت واضح بیان کرده است. چطور؟

اولاً؛ می فرماید:. «کُتِبَ». ثانیاً؛ می فرماید: «حَقًّا». یعنی این یک چیزی حق و ثابت است. ثالثاً؛ در آیه بعدش می فرماید: « فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَی الَّذِینَ یبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ » (۲) .

پس کسانی که بعد از شنیدنش آن را تغییر دهند، گناه آن، تنها بر کسانی است که آن (وصیت) را تغییر می دهند؛ خداوند، شنوا و داناست.

ص: ۴۸۱

۱- بقره/سوره۲، آیه ۱۸۰.

۲- بقره/سوره۲، آیه ۱۸۱.

این حاکی از آن است که این یک حکم مشروع و ثابت است تا روز قیامت ا(لی یوم القیامه) و الا اگر یک حکم موقت و مدت دار بود که بعد از مدتی آن را نسخ کند، این همه تشریفات و تاکیدات لازم نبود، کتابت (کُتِبَ) حاکی از فرض است، کلمه «حَقًّا » هم حاکی ا زثبوت است، آیه بعد که می فرماید: « فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَی الَّذِینَ یبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ » حاکی از اهمیت موضوع است.

دیدگاه استاد سبحانی

ما معتقدیم که این آیه مبارکه به تمام معنی کافی است، البته روایات اهل بیت ع را هم خواهیم خواند، اهل سنت بخاطر یکدانه حدیثی که ابومامه از پیغمبر اکرم ص نقل می کند که آن حضرت در حجه الوداع فرمود:« لا وصیه للوارث» دست از آیه مبارکه برداشته اند و همین حدیث سبب شده که آنها در یک مخمصه ای قرار بگیرند، یعنی اگر یک چنین حدیثی در میان نبود، هر گز این مباحث را مطرح نمی کردند.

آنها (اهل سنت) می گویند آیه وصیت منسوخ به آیه مواریث است،آیه مبارکه وصیت در سوره بقره است، آیه مواریث هم در اوائل سوره نساء می باشد، می گویند از اینکه خدا فرموده: « ... وَلِأَبَوَيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ ....، » (۱) .

می گویند این آیه، ناسخ آیه وصیت است، که والدین باید یک ششم ببرند، مورّث حق ندارد که بیش از یک سدس برای آنها از خارج قائل بشود.

ما عرض می کنیم اگر روایت ابو امامه نبود،هرگز در ذهن و مخیله کسی خطور نمی کرد که آیه مواریث،ناسخ آیه وصیت باشد. چرا؟ به جهت اینکه آنها طولیان است، در طول هم هستند نه در عرض همدیگر، یعنی «وصیت» بر مواریث مقدم است، اگر کسی وصیت کند به غیر اقربین، به اتفاق مسلمین وصیت مقدم بر ارث است، قرآن به طور صراحت می فرماید: « مِنْ بَعْدِ وَصِيهٍ یوصِی بِهَا أَوْ دَينٍ »، اول وصیت و دین را کنار بگذارید، بعد این دوتا، هر چه از ترکه میت باقی ماند بین خودتان تقسیم کنید، پس اینها در عرض هم نیستند تا با همدیگر تعارض کنند.قرآن کریم سه بار این کلمه را تکرار می کند که وصیت قبل از مواریث است، اول باید به وصیت میت عمل کرد- البته به شرط اینکه بیش از ثلث نباشد- بعداً مسأله میراث به میان می آید.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

بنابراین،مسأله وصیت در طول میراث می باشد و مقدم بر آن است، اصلاً بین آنها تعارض نیست تا بگوییم آیه مواریث ناسخ آیه وصیت است، آن چیزی که آقایان را وادار به این مسأله کرده، همان حدیث ابو امامه است،اگر نبود حدیث ابو امامه به مخیله کسی خطور نمی کرد بر اینکه آیه مواریث، ناسخ آیه وصیت است.

اختلاف نظر قائلین به ناسخیت

البته افرادی که قائل به ناسخیت هستند، خود بر دو گروه اند،بعضی ها به طور صریح و پوست کنده می گویند آیه مواریث، ناسخ آیه وصیت است، بعض دیگر در عین حالی که می خواهند به حدیث ابوامامه عمل کنند، به آیه وصیت هم می خواهند عمل کنند. چطور؟ می گویند باید به پدر و مادر کافر وصیت کنند، یعنی اگر به پدر و مادر کافر وصیت کند برای ترغیب آنها به اسلام، اشکالی ندارد.

گروه اول ادعای ناسخیت می کند، اما گروه و دسته دوم ادعای تخصیص می کند، به این معنی که آیه وصیت را می زنند به جایی که انسان به پدر و مادر کافرش وصیت کند، البته آنها (پدر و مادر کافر) که ارث نمی برند، چون کافر از مسلمان ارث نمی برد، فلذا وصیت نسبت به آنها (پدر و مادر کافر) اشکال ندارد، اما نسبت به پدر و مادر مسلمان اصلاً وصیت جایز نیست.

بی پایه بودن سخن هردو گروه

بدون شک سخن هردو گروه بی پایه و اساس است. چطور؟

اولا؛ معنای این حرف این است که پدر و مادر کافر مقدم بر پدر و مادر مسلمان است، چون انسان می تواند نسبت به پدر و مادر کافرش وصیت کند، اما نسبت به پدر و مادر مسلمان حق وصیت کردن را ندارد، لازمه این سخن این است که کافر مقدم بر مسلمان است و این صحیح نیست.

ص: ۴۸۳

ثانیاً؛ این دو آیه مبارکه در طول هم هستند، نه در عرض همدیگر تا آنها را معالجه کنیم، یا به کلی بگوییم ناسخ است، یا اینکه بین پدر و مادر کافر، و بین پدر و مادر مسلمان فرق قائل بشویم و بگوییم وصیت نسبت به پدر و مادر مسلم جایز نیست، اما نسبت به پدر و مادر کافر جایز است، تمام این مسأله ها با فرض این است که این دو آیه مبارکه متعارض باشند و حال آنکه متعارض نیستند.

عجیب این است که بعضی از محققین اهل سنت متوجه این مسأله شده اند، مثلاً قرطبی در تفسیرش و محمد عبده توجه به این ریزه کاری ها دارند، منتها بخاطر حدیث ابو امامه گیر کرده اند که چه کار بکنند، حدیث از نظر شان معتبر است ولذا گیر کرده اند.

آیه الوصیه منسوخه بآیه المواریث

قالوا: إنّها منسوخه بآیه المواریث، فعن ابن عباس و الحسن (حسن بصری): نسخت الوصیه للوالدین بالفرض فی سوره النساء (آیه ۱۱)، و تثبت للأقربین الذین لا یرثون، و هو مذهب الشافعی و أکثر المالکیین، و جماعه من أهل العلم.

طبق این نظر، آیه وصیت منسوخ است به آیه مواریث.

و منهم من یأبی کونها منسوخه، و قال: بأنّها محکمه ظاهرها العموم و معناها الخصوص فی الوالدین اللذین لا یرثان کالکافرین و العبدین، و فی القرابه غیر الورثه » .

می گویند آیه وصیت مال پدر و مادر مسلمان نیست، مال پدر و مادر کافر است، بنابراین، تعارض را برداشتیم. چطور؟ چون پدر و مادر کافر داخل در آیه ارث نیستند، زیرا پدر و مادر کافر از مسلمان ارث نمی برند، قهراً وصیت مال پدر و مادر کافر است، در واقع آیه ارث را بر پدر و مادر مسلمان حمل کرده اند، آیه وصیت را هم بر پدر و مادر کافر حمل نموده اند و با این جمع شان تعارض را برداشته اند، چون پدر و مادر کافر محروم از ارث است، گفته اند لا اقل از وصیت بهره ببرند.

و مرجع الوجه الأول: إلى نسخ جواز الايصاء فى الوالدين و انّه لا يوصى لهما مطلقاً، وارثين كانا (مانند پدر و مادر مسلمان) أو ممنوعين من الإرث (پدر و مادر كافر) لأجل الكفر و الرق، و تقييد جواز الإيصاء للأقربين بما إذا كانا غير وارثين.

و مرجع الوجه الثانى: إلى تقييدين، تقييد جواز الايصاء للوالدين بما إذا كانا ممنوعين من الإرث، و تقييد جواز الايصاء بالأقربين بما مرّ فى الوجه الأول.

و قال الجصّاص فى تفسير الآيه: نسختها آيه الفرائض.

۱: قال ابن جريج عن مجاهد: كان الميراث للوالد و الوصيه للوالدين و الأقربين. فهى منسوخه » (۱) .

۲: و قالت طائفه أُخرى: قد كانت الوصيه واجبه للوالدين و الأقربين فنسخت عمّن يرث و جعلت للوالدين و الأقربين الذين لا يرثون » .

و على الوجه الأول، فآيه الوصيه منسوخه بالمعنى الحقيقى، و على الثانى مخصّصه حيث أخرج الوارث منهما و أبقى غير الوارث (پدر و مادر كافر)، لكن لازم كون الوصيه واجبه و بقاء الأقربين تحت العموم، وجوب الوصيّه لغير الوارث منهما، و هو كما ترى.

نحن نجد نظير هذه الكلمات فى كتب التفسير و الفقه لأهل السنّه و تعلّق عليها بوجهين:

الأول: إنّ السابر فى كتب القوم يقف على أنّ الّذى حملهم على ادّعاه النسخ و التخصيص فى الآيه، هو روايه أبى أمامه أو عمر بن خارجه و أنّه سمع رسول الله ص يقول فى خطبته *- عام حجه الوداع – أن لا إله إلّا الله قد أعطى كلّ ذى حقّ حقّه فلا وصيه لوارث»، لولا هذه الروايه لما خطر فى بال أحد بأنّ آيه المواريث ناسخه لآيه الوصيه، إذ لا تنافى بينهما قيد شعره (به اندازه يك سر مو) حتّى تكون إحدهما ناسخه أو مخصّصه، إذ لا منافاه أن يكتب سبحانه تعالى على الإنسان فرضاً أو ندباً أن يوصى للوالدين و الأقربين بشىء، لا يتجاوز الثلث، وفى الوقت نفسه يورّث الوالدين و الأقربين على النظام المعروف فى الفقه.

ص: ۴۸۵

۱- سنن الدارمى، ج۲، ص۴۱۹، مرسلاً عن قتاده.

والّذی یوضح ذلک :(یعنی اینکه دوتا در طول همدیگرند، نه در عرض همدیگر) هو أنّ المیراث فی طول الوصیّه، و لا یصحّ للمتأخّر أن یعارض المتقدّم، و أنّ الورّاث یرثون بعد إخراج الدین و الوصّیه، قال سبحانه: «مِنْ بَعْدِ وَصِيةٍ يوصِی بِهَا أَوْ دَينٍ». و فی ثلاثه مورد أخری: «مِنْ بَعْدِ وَصِيةٍ يوصَی بِهَا أَوْ دَينٍ » فلا موضوع للنسخ و لا للتخصیص. همه اینها حاکی از آنست که درجه وصیت، مقدم بر ارث است.

و قد تفطّن القرطبی لبعض ما ذکرنا و قال: و لولا هذا الحدیث لأمکن الآیتین بأن یأخذوا المال عن المورّث بالوصیّه، و المیراث إن لم یوص – قالی را وصیه ببرد، ثلث را هم میراثاً ببرد –، أو ما بقی بعد الوصیه، لکن منع من ذلک هذا الحدیث و الإجماع» .

قرطبی تفسیری دارد بنام:« الجامع لأحکام القرآن»، که غالباً به آیات فقه اهمیت داده و به غیر آیات فقه چندان اهمیت نمی دهد، تفسیرش، تفسیر فقهی است، حدیثی که ایشان می گوید،همان حدیث ابو امامه است که در جلسات آینده آن را از نظر سند برسی خواهیم کرد، اجماعی که می گوید، اولاً سید مرتضی نقل کرد که بعضی از اهل سنت با ما هماهنگ است، علاوه براین، این چه اجماعی است که شما اهل بیت را نادیده گرفتید،روایات اهل بیت ع، حاکی از آن است که هیچ مانعی نیست که برای وارث هم وصیت بشود.

صاحب وسائل پانزده روایت از ائمه ع نقل می کند که فقط دوتایش با ما مخالف است، اما سیزده تای آنها آشکارا می گویند الوصیّه للوارث. با این وجود چطور اینها ادعای اجماع می کنند و حال آنکه ائمه اهل بیت ع لا أقل بخشی از این امت می باشند.

ص: ۴۸۶

علاوه براین، چطور ادعای اجماع می کنند و حال آنکه فقهای شیعه مخالف است، اگر مسلمانان را بر چهار قسمت تقسیم کنیم، شیعه یک سوم آنهاست، چطور شیعه را نادیده می گیرند. این آقایان که ادعای اجماع می کنند، اهل بیت ع وعلمای شیعه را کنار نهاده اند، و ادعای اجماع می کنند، یک روایت در اینجا است که مشکل ابو امامه را حل می کند.

روایات اهل بیت ع

۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی وَلَّادٍ الْحَنَّاطِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَیِّتِ یُوصِی لِلْوَارِثِ بِشَیْ ءٍ قَالَ نَعَمْ أَوْ قَالَ جَائِزٌ لَه» (۱)

۲: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَصِیَّهِ لِلْوَارِثِ فَقَالَ تَجُوزُ قَالَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآیَهَ إِنْ تَرَکَ خَیْراً الْوَصِیَّهُ لِلْوالِدَیْنِ وَ الْأَقْرَبِینَ» (۲) .

۳: عَنْ أَبِی بَصِیرٍ یَعْنِی الْمُرَادِیَّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ الْوَصِیَّهِ لِلْوَارِثِ فَقَالَ تَجُوزُ » (۳) .

۴: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: « الْوَصِیَّهُ لِلْوَارِثِ لَا بَأْسَ بِهَا » (۴) .

۵: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْوَصِیَّهِ لِلْوَارِثِ فَقَالَ تَجُوز» (۵)

ص: ۴۸۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۸۷، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۵، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۸۷، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۵، ح۲، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۸۷، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۵، ح۳، ط آل البیت.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۸۸، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۵، ح۴، ط آل البیت.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۸۸، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۵، ح۵، ط آل البیت.

۶: عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الرَّجُلِ يُفَضِّلُ بَعْضَ وُلْدِهِ عَلَى بَعْضٍ فَقَالَ نَعَمْ وَ نِسَاءَهُ» (۱) .

أقول: أما الإجماع فغير محقّق و كيف يكون كذلك مع أنّ أئمه أهل بيت ع – كما سيوافيك – اتفقوا على جوازه و كذلك فقهاء الإميه طوال القرون و هم ثلث المسلمين، و بعض السلف ما يحدّث عنه صاحب المنار، و أما الحديث فسيوافيك ضعفه، و أنّه على فرض الصّحه سنداً، قابل للتأويل و الحمل على ما زاد الإيصاء عن الثلث.

الثاني: إنّ ادّعاء النسخ أو التخصيص فى الآيه، بآيه المواريث، متوقف على تأخّر الثانيه عن الأولى، و أنّى للقائل بهما إثباته؟ بل لسان آيه الوصيه بما فيها من التّأكيد لأجل الإتيان بلفظ «كُتِبَ»و توصيفه بكونه «حقّاً على المؤمنين » يأبى عن كونه حكماً مؤقّتاً لا يدوم إلّا شهراً أو شهوراً.

اين دوتا اشكال دارد، اولاً بايد آقايان ثابت كنند كه سوره بقره قبلاً نازل شده ن سوره نساء هم بعداً نازل شده، كه ناسخ بعد از منسوخ باشد،آيا يك چنين دليلى داريم كه آيه ميراث بعد است، آيه وصيت قبل است؟ البته سوره بقره در همان اوائل هجرت بر پيغمبر اكرم ص نازل شده، دليلش هم اين است كه داستان جدال حضرت با يهود در سوره بقره مى باشد و اين حاكى از آن اين است كه سوره بقره در اوائل هجرت نازل شده، سوره نساء هم اوائل هجرت نازل گرديده، فلذا دليلى نداريم كه سوره نساء، بعد از سوره بقره نازل شده است.

ص: ۴۸۸

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۱۹، ص۲۸۸، من أبواب جواز الوصيه، ب۱۵، ح۶، ط آل البيت.

قال عبده: « إنّه لا دليل على أنّ آيه المواريث نزلت بعد آيه الوصيه هنا، فإنّ السياق ينافى النسخ، فإنّ الله تعالى إذا شرّع للناس حكماً و علم أنّه مؤقت و أنّه سينسخه بعد زمن قريب، فإنّه لا يؤكّده و لا يوثّقه بمثل ما أكّد به أمر الوصيه هنا من كونه حقّاً على المتقين و من وعيد لم بدّله».

ایشان می گوید اگر واقعاً اگر نظر خدا این بود که به این وصیت یکسال یا دو سال عمل بشود، بعداً به وسیله آیه مواریث آن را بهم بزند و نسخ کند، دیگر این همه تشریفات و تاکیدات لازم نداشت، یعنی نیاز نبود که کلمه «کُتِبَ» یا کلمه «حقّاً علی المؤمنین » را به کار ببرد، و سپس بفرماید: « فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ».

ثمّ قال: و بإمكان الجمع بين الآيتين، إذا قلنا إنّ الوصيّه فى آيه المواريث مخصوصه بغير الوارث بأن يخصّ القريب هنا بالممنوع من الإرث و لو بسبب اختلاف الدين، فإذا أسلم الكافر و حضرته الوفاه و والداه كافران، فله أن يوصى لهما بما يؤلّف قلوبهما» (۱) .

ولی ایشان بعداً می گوید اگر بخواهیم بین دو آیه جمع کنیم، ناچاریم بگوییم آیه اول که راجع به وصیت است، مال وارث بالقوه است، منتها مانع بالفعل دارد، مثل پدر و مادر، چون پدر و مادر کافر ارث نمی برند، لا اقل از طریق وصیت یک چیزی به آنها داده شود و منافات با آیه ارث هم ندارد. چرا منافات ندارد؟ چون پدر و مادر کافر ارث نمی برند، بگوییم آیه وصیت مال پدر و مادر کافر است که محروم از ارث است، ایشان با این کلامش کلام قبلی خود را خراب کرده است. چرا؟ چون به ایشان عرض می کنیم که شما آیه را بر مورد نادر حمل کردید، زیرا خیلی نادر است که مسلمانی در روی زمین پیدا شود که پدر و مادرش کافر باشند، خداوند هم برای این فرد نادر، سهمی قرار داده است فلذا ما نمی توانیم آیه را بر مورد نادر حمل کنیم. چون این از قبیل تخصیص مستهجن است.

۱- تفسیر المنار، عبده، ج ۲، ص ۱۳۶ – ۱۳۷.

قاعده جواز الوصیّه للوارث ۹۴/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده جواز الوصیّه للوارث

بحث ما در یک مسأله اختلافی بین ما و اهل سنت است، ما اعتقاد داریم که انسان می تواند نسبت به بستگانش حتی وارث هم وصیت کند، البته وصیت باید یا به اندازه ثلث یا کمتر از ثلث باشد.

ولی اهل سنت می گویند محتضر حق ندارد که نسبت به وارث وصیت کند، اما نسبت به اقرباء (اقربای غیر وارث) می تواند وصیت کند، به شرط اینکه وارث نباشد.

مدرک اهل نسبت چیست؟

مدرک آنها همان روایت ابو امامه است، از آنجا که این حدیث آنها را گرفتار کرده، فلذا راجع به آیات هم بحث می کنند، گاهی می گویند آیه مواریث، ناسخ آیه وصیت است.

ما در جواب عرض کردیم که اینها (آیات) در طول همدیگرند، نه در عرض همدیگر، یعنی اول وصیت است بعداً میراث، آیه مبارکه هم فرمود که: «مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یوصِی بِهَا أَوْ دَینٍ» ، یعنی اولاً دین و هکذا وصیت میت را کنار بگذارید، و سپس بقیه را بین خود تقسیم کنید.

آیا آیات دیگر هم داریم که موقف امامیه را تایید کند تا انسان بتواند وارث را هم وصیت کند؟ بله! دوتا آیه در این زمینه داریم که انسان می تواند وارث را هم وصیت کند

«وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِی کِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ وَالْمُهَاجِرِینَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِیائِکُمْ مَعْرُوفًا کَانَ ذَلِکَ فِی الْکِتَابِ مَسْطُورً » (۱) .

و خویشاوندان نسبت به یکدیگر از مؤمنان و مهاجران در آنچه خدا مقرر داشته اولی هستند، مگر اینکه بخواهید نسبت به دوستانتان نیکی کنید (و سهمی از اموال خود را به آنها بدهید)؛ این حکم در کتاب (الهی) نوشته شده است.

ص: ۴۹۰

۱- احزاب/سوره۳۳، آیه۶.

یعنی ارث و ما ترک مال ذوی الأرحام است، مگر اینکه خود میت در زمان حیات خودش به برخی از اولیاء خودش نیکی کند، کلمه «اولیاء» مطلق است، هم شامل اقربین وارث می شود و هم شامل اقربین غیر وارث. البته در لغت عرب کلمه «ولی» به معنای پشت سر هم آمدن است، علت اینکه بستگان را اولیاء می گویند،چون اینها یکنوع اتصالی به انسان دارند، زیرا یا قبل از

انسان است یا بعد از انسان.

«علی ای حال» کلمه «اولیاء» اطلاق دارد، یعنی هم وارث را شامل است و هم غیر وارث را، اطلاق این آیه موقف امامیه را تایید می کند.

اطلاق آیه دیگر: « وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (۱) .

و اگر بهنگام تقسیم (ارث)، خویشاوندان (و طبقه ای که ارث نمی برند) و یتیمان و مستمندان، حضور داشته باشند، چیزی از آن اموال را به آنها بدهید! و با آنان به طور شایسته سخن بگویید!

انسانی در گذشته و از دنیا رفته است و اینک می خواهند ترکه را بین ورثه تقسیم کنند، حول ترکه دو طائفه قرار گرفته اند، طائفه ای که وارثند، ماند فرزندان،طائفه دیگر وارث نیستند، اما نسبت به این میت یکنوع ارتباطی دارند، مانند خاله، دائی،عمه و عمو و امثالش، آنها هم یکنوع تقاضایی دارند، خداوند می فرماید هر موقع مال میت را تقسیم می کنید، مقداری را هم به افرادی که وارث نیستند بدهید،البته این استحباب دارد.

این آیه مبارکه هم اطلاق دارد و می گوید: افرادی که به انسان به نوعی وابسته اند هر چند وارث نیستند، وصیت کند که از مال من چیزی را به برادر زاده من بدهید، یا به عمو، یا عمه و خاله من هم بدهید.

۱- نساء/سوره۴، آیه۸.

بنابراین، این دو آیه مبارکه هر چند نص در مورد نیست، اما اطلاقش این مورد را هم می گیرد،خصوصاً آیه اول، چون نسبت به آیه دوم ممکن است بگوید این آیه خطاب به میت نیست، بلکه خطاب به بعد المیت است. اما آیه اول صریحاً در باره خود میت است.

«علی ای حال» موقف ما،موقف آیه و نمی توانیم به آیه مبارکه دست بزنیم.

اهل سنت چه می گویند؟

اهل سنت می گویند آیه مبارکه با سنت منسوخ شده است،آیه کریم که می گوید نسبت به وارث وصیت کنید، سنت پیغمبر اکرم ص قرآن را نسخ کرده است، البته روایت از ابو امامه باهلی و عمرو بن خارجه است، ایشان (عمرو بن خارج) می گوید پیغمبر اکرم ص در حجه الوداع بود، من هم زیر شتر آن حضرت بودم،گردن شتر آن حضرت روی سینه یا شانه من بود، حتی شتر پیغمبر ص وقتی نیشخوار می کرد، آب نیشخوارش روی بدن من می ریخت، شنیدم که پیغمبر ص فرمود: «لاـ وصیّه للوارث»، البته خطبه حجه الوداع بسیار مفصل است که یکی از آنها به قول ابو امامه این است که: « لا وصیّه للوارث».

یلاحظ علیه: اولاً؛ این روایت خبر واحد است و با خبر واحد هر گز نمی توان قرآن را نسخ کرد،ثانیاً؛ از نظر سند مخدوش است.

پرسش

ما الفرق بین خبر الواحد و بین الخبر الواحد؟

پاسخ

فرقش این است که اگر یک نفر نقل کند، به چنین خبری می گویند: خبر الواحد، اما اگر دو نفر یا سه نفر یا چند نفر نقل کنند، منتها به حد تضافر یا تواتر نرسد، به او می گویند: الخبر الواحد.

به بیان دیگر در خبر الواحد، مخبر (خبر دهنده) یک نفر است، اما در دومی، یعنی الخبر الواحد، مخبر (خبر دهنده) چند نفرند، منتها به حد تواتر نمی رسند.

ص: ۴۹۲

بنـابراین، این خبر الواحـد است هر چنـد آن را دو نفر نقـل کرده انـد، یکی ابو امـامه بـاهلی، دیگری هم عمرو بن خارجه، می گوینـد ابن عباس هم نقل کرده است، ولی ابن عباس نقل نکرده است، خبر واحد در برابر قرآن حجیّت ندارد،مقام قرآن خیلی بالاتر از آنست که با خبر ابو امامه باهلی یا عمرو بن خارجه قابل نسخ باشد.

«بالفرض» که چنین خبری هست، باز هم قابل جمع است کما اینکه روایاتی که من نقل کردم (حدود هیجده روایت است)، در روایات چهاردهم آمده که پیغمبر اکرم ص فرمود: « أزید من الثلث ».

روایات اهل سنت

ا هل سنت سنت هیجده روایت در این زمینه نقل کرده اند که روایت چهاردهمش این است:

۱۴: و نا (مخفف حدّثنا است) أحمد بن زیاد، نا (حدّثنا) عبد الرحمان بن مرزوق، نا (حدّثنا) عبد الوهّاب، نا (حدّثنا) سعید، عن قتـاده، عن شـهر بن حوشب، عن عبـد الرحمن بن غنم، عن عمرو بن خـارجه قال: خطبنا رسول الله ص بمنی فقال: « إنّ الله عزّ و جلّ قد قسّم لکلّ إنسان نصیبه من المیراث، فلا یجوز لوارث وصیّه إلّا من الثلث»

اولاً؛ این خبر، خبر واحد است و با خبر واحد نمی شود قرآن را تخصیص زد، تا چه رسد که با خبر واحد، قرآن را نسخ کنیم.

ثانیـاً؛ ممکن است که قیـد این روایات افتاده باشـد، یعنی کسـی که این را نقل کرده قیـد « إلّا من الثلث» افتاده، اتفاقاً در جلسـه گذشـته خوانـدیم که حضـرت صادق ع می فرماید به شـرط اینکه از ثلث تجاوز نکند. معلوم می شود پیغمبر اکرم که در حجه الوداع قید را هم گذاشته است و اتفاقاً این قید در روایات ما آمده است.

ص: ۴۹۳

متن روایت

«الْحَسَنُ بْنُ عَلِیٍّ بْنِ شُعْبَهَ فِی تُحَفِ الْعُقُولِ عَنِ النَّبِیِّ ص: « فِی خُطْبَهِ الْوَدَاعِ أَنَّهُ قَالَ أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ قَسَمَ لِکُلِّ وَارِثٍ نَصِیبَهُ مِنَ الْمِیرَاثِ وَ لَا تَجُوزُ وَصِیَّهٌ لِوَارِثٍ بِأَکْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ ...» (۱) .

بنابراین، هم در روایات آنها قید « بِأَکْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ» آمده و هم در روایات اهل بیت ع.

پس اولاً؛ خبر واحد نمی تواند ناسخ قرآن باشد، ثانیاً؛ بر فرض هم خبر واحد را ناسخ بدانیم، قیدش در روایات آنها آمده، منتها حذف شده، چنانچه در روایت ما هم آمده است.

تا اینجا مسأله را از نظر کلی مورد بحث قرار دادیم، اینک باید ببینیم که آیا اصلاً این روایات صحیحه است یا نه؟

تمام این هیجده روایات مخدوش هستند ، من سند دو روایت یا سه روایت را می خوانم.

روی الترمذی فی باب: ما جاء لا وصیّه لوارث

۱: حدّثنا علی بن حجر و هنّاد قالا: حدّثنا إسماعیل بن عیاش، حدّثنا شرحبیل بن مسلم الخولانی، عن أبی أمامه الباهلی قال: سمعت رسول الله ص یقول فی خطبته عام حجه الوداع: « إنّ الله قد أعطی لکلّ ذی حقّ حقّه فلا وصیّه لوارث، الولد للفراش و للعاهر الحجر».

۲:حدّثنا قتیبه، حدّثنا أبو عوانه، عن قتاده، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجه: أنّ النبی ص خطب علی ناقته و أنا تحت جرانها (من زیر گلوی شتر آن حضرت قرار داشتم) و هی تقصّع بجرّتها (نیشخوار می کند) و إنّ نعامها یسیل بین کتفی فسمعته یقول:

ص: ۴۹۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۰، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۵، ح۶، ط آل البیت.

« إنّ الله أعطى كلّ ذى حقّ حقّه، و لا وصيه لوارث و الولد للفراش و للعاهر الحجر ...» (١) .

و فى الأسناد:من لا يحتجّ به.

١؛ إسماعيل بن عياش

اولاً؛ در سند اين حديث اسماعيل بن عياش است كه خطيب در باره او چنين گفته است.

قال الخطيب: عن يحيى بن معين يقول: أمّا روايته عن أهل الحجاز، فإنّ كتابه ضاع، فخلط فى حفظه عنهم.

معلوم مى شود كه كتابش را گم كرده، حفظاً وقتى نقل مى كرده، حفظش صحيح نبود.

و قال محمد بن عثمان بن أبى شيبه، عن على بن المدينى: كان يوثّق فيما روى عن أصحابه أهل الشام، فأمّا من روى عن غير أهل الشام ففيه ضعف.

يعنى اگر اسماعيل بن عياش از اهل شام نقل كند، صحيح است،اما اگر از غير اهل شام نقل كند، روايتش صحيح نيست، از اين معلوم مى شود كه روايت اين آدم مطلقاً صحيح نيست.

و قال عمر بن على: « كان عبد الرحمان بن المهدى: لا يحدّث عن إسماعيل بن عياش» (٢) .

و قال ابن منظور: و قال مضر بن محمد الأسدى،عن يحيى: إذا حدّث عن الشاميين و ذكر الخبر فحديثه مستقيم، فإذا حدّث عن الحجازيين و العراقيين خلط ما شاء» (٣) .

و قال الحافظ جمال الدين المزّى: قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سئل أبى عن إسماعيل بن عياش فقال:« نظرت فى كتابه عن يحيى بن سعيد أحاديث صحاح، و فى «المصنّف» أحاديث مضطربه.

و قال عثمان بن سعيد الدارمى، عن دحيم: إسماعيل بن عياش فى الشاميين غايه، و خلط عن المدنيّين.

۱- سنن ترمذى، ج۴، ص۴۳۳، باب ما جاء لا وصيه لوارث، ح ۲۱۲۰ -۲۱۲۱.
۲- تاريخ بغداد، ج۶، ص۲۲۶ -۲۲۷.
۳- مختصر تاريخ دمشق، ج۴، ص۲۷۶.

و قال أحمد بن أبی الخواری: سمعت وکیعاً یقول: قدم علینا إسماعیل بن عیاش فأخذ منّی أطرافاً لاسماعیل بن أبی خالد، فرأیته یخلّط فی أخذه.

و قال إبراهیم بن یعقوب الجوزجانی: ما أشبه حدیثه بثیاب سابور یرقّم علی الثوب المائه، و أقلّ شرائه عشره، قال: کان من أروی الناس عن الکذابین.

و قال أبو إسحاق الفزاری فی حقّه: «ذاک رجل لا یدری ما یخرج من رأسه» (۱) .

و نقل الترمذی بعد ذکر الحدیث عن أبی إسحاق الفزاری: و لا تأخذوا عن إسماعیل بن عیاش ما حدّث عن الثقات و لا عن غیر الثقات» (۲) .

۲؛ شرحبیل بن مسلم الخولانی الشامی

قال ابن معین: ضعیف و اختتن فی ولایه عبد الملک بن مروان، و وثّقه الأخرون» (۳) .

۳؛ شهر بن حوشب

تابعیّ، توفی حدود عام۱۰۰.

قال النسائی: « لیس بقوی»

و قال یحیی بن أبی بکر الکرمانی عن أبیه: کان شهر بن حوشب علی بیت المال، فأخذ خریطه فیها دراهم، فقال القائل:

لقد باع شهر دینه بخریطه ***** فمن یأمن القرّاء بعدک یا شهر (۴)

قرّاء، در این شعر به معنای محدّثین، سابقاً به محدّثین قرّاء می گفتند.

و قال جمال الدین المزّی: قال شبابه بن سوّار عن شعبه: و لقد لقیت شهراً فلم أعتد به.

و قال عمرو بن علیّ: کان یحیی لا یحدّث عن شـهر بن حوشب، و قال أیضاً: سألت ابن عون عن حدیث هلال بن أبی زینب عن شهر ... فقال: ما یصنع بشهر إنّ شعبه نزک شهرا، فقال النضر: نزکوه، أی طعنوا فیه.

۱- تهذیب الکمال، ج۳، ص۱۷۸.

۲- سنن الترمذی، ج۴، ص۴۳۳، ح ۲۱۲۰.

۳- تهذیب الکمال، ج۱۲، ص۴۳۱، برقم۱۷۲۱.

۴- تهذيب الكمال، ج۴، ص۲۸۶، برقم ۵۷۰.

چهارده روایت دیگر باقی مانده، آن را خودتان مطالعه کنید، ببینید که آیا واقعاً اینها هیجده روایت هستند یا بیش از دو یا سه روایت نیستند، بلکه به دو نفر یا سه نفر می رسند؟

قاعده جواز الوصیّه للوارث ۹۴/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده جواز الوصیّه للوارث

همان گونه که قبلاً بیان گردید، اهل سنت در حدود هیجده روایت دارند و حال آنکه هیجده روایت نیست، منتها خیال کرده اند که اختلاف طرق، سبب می شود که هر کدام یک روایت شمرده شوند، از این رو، گفته اند معقول نیست که ما هیجده روایت را کنار بزنیم.

بله! اگر هیجده روایت باشد، هیجده روایت قابلیت این را دارد که قرآن را تخصیص بزند یا نسخ کند، اما متأسفانه اینها هیجده تا طریق اند نه هیجده روایت، مجموع روایات را اگر حساب بکنیم، سه روایت بیشتر نیست.

عصاره بحث

عصاره بحث ما این خواهد بود که:

اولاً، آیه وصیت حاکم بر آیه میراث است، زیرا آیه وصیت در مرحله اول است و آیه میراث در مرحله بعد قرار دارد، وصیت در جایی است که علاوه بر میراث، شخص حق دارد که مقداری از مال خود را به دیگری وصیت کند، این منافات با آیه میراث ندارد،خصوصاً که آیه میراث می گوید میراث بعد از وصیت است، این نشان می دهد که مرتبه وصیت بالاتر از مرتبه میراث است.

ثانیاً؛ علاوه براین، دوتا آیه هم داشتیم و اطلاق این دو آیه می رساند که انسان می تواند بر برخی از نزدیکان خودش (هر چند وارث باشند) وصیت کند.

اگر از اینها بگذریم، این روایات جمع دلالی دارند، چون قبلاً عرض کردیم در دو روایت قید: « بِأَكْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ» آمده، یعنی این قید هم در روایات آنها آمده و هم در روایات ما، پس می شود جمع دلالی پیدا کنیم و بگوییم این روایات ناظر به جایی است که زاید بر ثلث باشد.

ص: ۴۹۷

ثالثاً؛ گذشته از این مطالب، آیا ما می توانیم اینها را هیجده روایت فرض کنیم؟ نه خیر، چون سه نفر قهرمان راوی این روایات هستند، یکی ابو امامه باهلی، دیگری عمرو بن خارجه، سومی هم انس بن مالک است، یعنی تمام این هیجده حدیث به این سه نفر می رسد.

روایات أبو امامه باهلی

ابو امامه باهلی سه روایت دارد، حدیث اول، سوم و هشتم مستند به ایشان است، یعنی سه طریق به این آدم (ابو امامه) است، باید توجه داشت که سه طریق است، اما همه اینها سه طریق است برای یک روایت، چون در همه اینها شرحبیل بن مسلم است، هم در اولی، هم در سومی و هم در هشتمی، علاوه بر شرحبیل، اسماعیل بن عیاش هم در این سه طریق است.

و سادساً؛ أنّ سند هذه الروایات و إن کان يناهض (میرسد) ثمانیه عشر حدیثاً و لکنّه فی الواقع أقلّ من ذلک، فإنّ اسانید الروایات تنتهی إلی ثلاثه اشخاص، أما الأول، أعنی أبا امامه باهلی فینتهی إلیه سند الأحادیث الأول و الثالث و الثامن، و در تمام سند ها دو نفر است، عن طریق شرحبیل بن مسلم و إسماعیل بن عیاش،در تمام سند ها، این دو نفر هستند، پس در واقع می شوند یک روایت نه دو روایت.

۱: حدّثنا علی بن حجر و هنّاد قالا: حدّثنا إسماعیل بن عیاش، حدّثنا شرحبیل بن مسلم الخولانی، عن أبی أمامه الباهلی قال: سمعت رسول الله ص یقول فی خطبته عام حجه الوداع: « إنّ الله قد أعطی لکلّ ذی حقّ حقّه فلا وصیّه لوارث، الولد للفراش و للعاهر الحجر».

۳: روی أبو داود: حدّثنا عبد الوهّاب بن نجده، ثنا ابن عیاش، عن شرحبیل بن مسلم، سمعت أبا أمامه: سمعت رسول الله ص یقول: « إنّ الله قد أعطی لکلّ ذی حقّ حقّه فلا وصیّه لوارث » (۱) .

ص: ۴۹۸

۱- سنن ابی داود، ج۳، ص۱۱۴، باب ما جاء فی الوصیه للوارث، برقم ۲۸۷۰.

پس تمام سند به ابو امامه می رسد و در سند هم دو نفر هستند، بنابراین، سه تا طریق است و یک روایت، به این می گویند توحید الکثرات، اول خیال می کردیم که به آقای ابو امامه سه طریق جداگانه داریم و حال آنکه یک طریق بیشتر نیست، در ظاهر سه طریق است،اما در واقع «مروی عنه» یک نفر است، طریق هم یک نفر است چون فرد در همه تکرار است. و در همه طرق این سه نفر آمده است.

و أمّا الثانی، أعنی عمرو بن خارجه، فتنتهی اسانید السته منها إلیه (عمرو) عن طریق عبد الرحمان بن غنم، فلاحظ الروایات التالیه:

۲:- روایت دوم- حدّثنا قتیبه، حدّثنا أبو عوانه، عن قتاده، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم- این دو نفر در سند همه این شش روایت است - عن عمرو بن خارجه: أنّ النبی ص خطب علی ناقته و أنا تحت جرانها (من زیر گلوی شتر آن حضرت قرار داشتم) و هی تقصّع بجرّتها (نیشخوار می کند) و إنّ نعامها یسیل بین کتفی فسمعته یقول: « إنّ الله أعطی کلّ ذی حقّ حقّه، و لا وصیه لوارث و الولد للفراش و للعاهر الحجر ...» (۱) .

۴:- روایت چهارم -؛ روی النسایی: أخبرنا قتیبه بن سعید، قال: حدّثنا أبو عوانه، عن قتاده،عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجه، قال: خطب رسول الله ص فقال: « إنّ الله أعطی کلّ ذی حقّ حقّه، و لا وصیه لوارث».

۵:- روایت پنجم - أخبرنا إسماعیل بن مسعود،قال، حدّثنا خالد، قال: حدّثنا شعبه، قال: حدّثنا قتاده عن شهر بن حوشب، أنّ ابن غنم ذکر،أنّ ابن خارجه ذکر له،أنّه شهد رسول الله ص یخطب للناس علی راحلته، و أنّها لتقصع بجرّتها و إنّ نعامها لیسیل، فقال رسول الله ص فی خطبته: إنّ الله قد قسّم لکلّ إنسان قسمه من المیراث، فلا تجوز لوارث وصیه».

۱- سنن ترمذی، ج۴، ص۴۳۳، باب ما جاء لا وصیه لوارث، ح ۲۱۲۰ -۲۱۲۱.

۷:- روایت هفتم - روی ابن ماجه: حدّثنا أبو بکر بن أبی شیبه، ثنا یزید بن هارون، أنبأنا سعید بن أبی عروبه، عن قتاده، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمان بن غنم، عن عمرو بن خارجه: أنّ النّبی خطبهم و هو علی راحلته، و إنّ راحلته لتقصع بجرّتها، و إنّ نعامها لیسیل بین کتفیّ،قال: «إنّ الله قسّم لکلّ وارث نصیبه من المیراث، فلا یجوز لوارث وصیه، و الولد للفراش».

۱۴:- روایت چهاردهم- و نا (مخفف حدّثنا است) أحمد بن زیاد، نا (حدّثنا) عبد الرحمان بن مرزوق، نا (حدّثنا) عبد الوهّاب، نا (حدّثنا) سعید، عن قتاده، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن عمرو بن خارجه قال: خطبنا رسول الله ص بمنی فقال: « إنّ الله عزّ و جلّ قد قسّم لکلّ إنسان نصیبه من المیراث، فلا یجوز لوارث وصیّه إلّا من الثلث».

۱۵: - روایت پانزدهم - روی الدارمی: حدّثنا مسلم بن إبراهیم، ثنا هشام الدستوائی، ثنا قتاده، عن شهر بن حوشب، عن عبد الرحمن بن غنم، عن عمرو بن خارجه، قال: کنت تحت ناقه النّبی ص و هی تقصع بجرّتها و نعامها و بنوص بین کتفیّ، سمعته یقول: « ألا إنّ الله قد أعطی کلّ ذی حقّ حقّه فلا یجوز وصیه لوارث» (۱) .

این شش روایت،به ظاهر شش طریق است و حال آنکه بیش از یک طریق نیست، چون هم راوی یکی است و هم مروی عنه، پس یک روایت است نه شش روایت.

بنابراین،روایت ابو امامه یکی شد، این شش روایت هم شد یک روایت، که مجموعاً می شوند دو روایت.

۱- سنن الدارمی، ج۲، ص۴۱۹، باب الوصیه للوارث.

۹:- حدیث نهم- حدّثنا هشام بن عمّار، تا إسماعیل، ثنا محمد بن شعیب بن شابور، ثنا عبد الرحمن ابن یزید بن جابر، عنن سعید بن أبی سعید، أنّه حدّثه عن أنس بن مالک، قال: إنّ لتحت ناقه رسول الله یسیل علیّ نعامها، فسمعته یقول:« إنّ الله قد أعطی کلّ ذی حقّ حقّه ألا لا وصیه لوارث».

مجموع روایاتی که مسند است، فقط سه روایت است، ابو امامه یک روایت دارد، عمرو بن خارجه که در ظاهر شش روایت داشت، در واقع به یک روایت می گردد، جناب انس هم یک روایت، آیا می شود با سه خبر که خبر واحد است قرآن را تخصیص بزنیم یا نسخ کنیم؟ نه خیر! چون این کار از عظمت قرآن می کاهد.

روایات غیر مسند

روایات غیر مسند را عطا از ابن عباس نقل می کند،عطا بن نافع در سال صدم هجری (۱۰۰) متولد شده، ابن عباس در سال شصت و نه در طائف فوت کرده است، عطا بن نافع جزء تابعین است، اصلاً ابن عباس را ندیده، بنابراین، روایتش ناقص و مرسل است، فقط در یک جا واسطه دارد، واسطه اش هم عکرمه است، عکرمه اباضیه مذهب است، یعنی نه اهل سنت او را قبول دارد و نه شیعه، چون خارجی مذهب است، یعنی از خوارج است، البته از خوارج معتدل است، می گویند عکرمه غلام ابن عباس بوده، خیلی از زبان ابن عباس دروغ گفته، می گویند:« کذب علی ابن عباس».

بنابراین، آنچه که از ابن عباس نقل شده، عطاء بن نافع نقل کرده که در وسط عکرمه نیست فلذا روایت عطاء بن نافع از ابن عباس مرسل است و روایت مرسل به درد نمی خورد،اما آن روایتی که مسند است، نقل نافع از عکرمه است که عکرمه غلام ابن عباس بوده و عکرمه هم از اباضیه است که فرقه ای از فرق خوارج می باشد و همه می گویند که:« کذب علی ابن عباس». حتی پسر ابن عباس این آدم را زندانی کرد و دست و پایش را با زنجیر بست، بخاطر اینکه بر پدرش زیاد دروغ بسته است.

۱۰:- روایت دهم - روی الدار قطنی، قطن به معنای پنبه است، الدار قطنی،سر زمینی است که آنجا پنبه زیاد می کارند و این آدم اهل آنجا بوده، ثا (مخفف حدّثنا) أبو بکر نیسابوری، نا یوسف بن سعید، نا حجاج، عن جریج، عن عطاء، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ص: « لا تجوز الوصیّه لوارث إلّا أن یشاء الورثه»، این روایت مرسل است نه مسند، چون عطا در سال صد متولد شده، و حال آنکه ابن عباس در سال شصت و نه فوت کرده فلذا نمی تواند بدون واسطه از ابن عباس نقل کند.

۱۲:- روایت دوازدهم - نا (مخفف حدّثنا) عبید الله بن عبد الصمد بن المهتدی،نا محمد بن عمرو بن خالد، نا أبی، عن یونس بن راشد، عن عطاء الخراسانی، عن عکرمه، عن ابن عباس قال: قال رسول الله: « لا تجوز الوصیّه لوارث إلّا أن یشاء الورثه». این روایت سند دارد، چون در وسط عکرمه است، معلوم می شود که در روایت قبلی هم عکرمه بوده و از سند افتاده.

۱۶: -روایت شانزدهم- روای البیهقی بأسانیده مختلفه، لا تخلو من ضعف.

فالأول: مقطوع بروایه عطاء عن ابن عباس، و قد عرفت عدم إدراکه له، و عطاء هذا هو عطاء الخراسانیی، و الثانی مشتمل علی روایه: عطاء عن عکرمه، عن ابن عباس، و قد عرفت حال الرجلین و الثالث أیضاً مثل الثانی.

بنابراین،دو روایتش مرسل است، فقط یک روایتش مسند است،ولی مسندش با مرسلش فرق نمی کند، چون مسندش هم بخاطر عکرمه ضعیف است.

پس ما از مجموع آنچه که تا کنون بیان کردیم به این نتیجه رسیدیم که همه آن روایاتی که در صحاح سته اهل سنت آمده، به سه روایت بر می گردد، روایت ابن عباس را هم اگر حساب کنیم،در مجموع می شوند چهار روایت. آیا می شود با سه روایت کتاب الله را نسخ کنیم.

ص: ۵۰۲

به این کاری که ما انجام دادیم می گویند:« توحید الکثرات» و ما این روش را از آیت الله بروجردی رضوان الله علیه آموختیم.

قاعده منجّزات میت

قاعـده دیگر کـه در اینجـا بحث می کنیم عبـارت است از : »منجّزات مریض«، در مقابـل وصایـای مریض، وصایـا مریض و غیر مریض ندارد، اگر کسـی وصیت کند، وصیتش در مقدار ثلث نافذ است،ولذا در وصیت نه منجز داریم و نه معلّق، چون وصیت خودش معلّق است.

«إنّما الکلام» در منجّزات مریض است، منجّزات هم بر دو قسمند، یک آدمی در حال صحت و سلامت (بدون کمترین مریضی و کسالت) می گوید من این خانه را به جناب زید فروختم، اگر این معامله در حال صـحت انجام گرفت، جای بحث نیست که صحیح است.

پس دو مسأله را از محل بحث خارج کردیم، یکی وصـیت، چون وصـیت محل بحث ما نیست، وصـیت مسلّم است که از ثلث است و بیش از ثلث احتیـاج به اجـازه ورثه دارد، منجزات هم اگر در حـال صـحت و سـلامتی شـخص واقع شود، بـاز هم جای بحث نیست، مثلاً می گوید من این خانه را به فلان پسرم بخشیدم یا فروختم و یا فلان مالم را وقف مسجد و حسینه کردم و ...،

«إنّمـا الکلام» در جایی است که شـخص مریض است و علائم مرگ را در وجود خود احساس می کنـد، این آدم بخاطر اینکه دل خوشـی از بعضـی از ورثه ندارد، یا به یک ورثه علاقه بیشتری دارد، خانه اش را به یکی از ورثه ها یا بیگانه و اجنبی منتقل می کنـد، إمّـا بـالبیع، أو بالهبه أو بالمهاباه، مثلاً می گویـد من این خانه ام را در مقابل یکه بسـته آب نبات به تو فروختم،به این می گویند مهابات، أو بالوقف و غیره.

ص: ۵۰۳

« علی أی حال» در حال مرض موت خانه اش را یا سایر اموالش را منجّزاً می فروشد یا منجّزاً هبه می کند و هکذا سایر تصرفات. این نوع تصرفات نافذ از اصل است یا نافذ از ثلث ؟

اقوال

درر اینجا در میان علمای شیعه دو قول است:

۱؛ قدما می گفتند از اصل است، ولو نصف مالش را هم بفروشد، اشکالی ندارد، اگر دو ثلث مال خودش را هم بفروشد اشکالی ندارد، یا هبه کند یا مهابات کند یا وقف نماید و هکذا، همه اینها از اصل است.

۲؛ متاخرین از علما- یعنی از محقق اردبیلی به این طرف،- گفته اند از ثلث است، به مقدار ثلث نافذ است، بیش از ثلث احتیاج به اجازه ورثه دارد، یعنی همان گونه که وصیت در بیش از ثلث احتیاج به اجازه ورثه دارد، این هم احتیاج به اجازه ورثه دارد.

دیدگاه فقهای معاصر

اخیراً در این قرن چهاردهم، دو مرتبه قول قدما احیا شده است، غیر از مرحوم آیت الله بروجردی، علمای معاصر (غالباً) گفته اند از اصل است، البته اینکه می گوییم منجّز، مراد از « منجّز» صحیح در مقابل باطل نیست، مراد از منجّز، به این معنی که معامله قطعی است، بعد از موتش هم معامله قطعی است، فقط ورثه می توانند آن را لغو کنند و بگویند ما اجازه نمی دهیم، بنابراین، منجّز در مقابل باطل نیست که بگوییم صحیح است یا باطل،

بلکه علی کل حال صحیح است هم علی القول بالأصل، أم علی القول بالثلث، یعنی از اصل صحیح است،حتی بعد از مرگ هم صحیح است، اگر ورثه دم نزنند، معامله تمام است، اما اگر ورثه راضی نشدند، می توانند بهم بزنند.

ص: ۵۰۴

پس گروهی از قدما می گفتند از اصل است، متاخرین می گفتند از ثلث است، ولی در این قرن چهاردهم علمای معاصر، به همان قول قدما بر گشته اند و می گویند از اصل است.

ولی نظر ما این است که از اصل نیست، بلکه از ثلث است، یعنی به مقدار ثلث نافذ است،اما بیش از ثلثش موقوف به اجازه ورثه می باشد.

منجّزات مریض ۹۴/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

بحث ما در این فصل در باره احوال شخصیه است، در احوال شخصیه ناچاریم مباحثی را مطرح کنیم که ارتباط با احوال شخصیه داشته باشد، مسأله رضاع از این مقوله بود، و هکذا مسأله:« الوصیه للوارث» جزء احوال شخصیه است، یکی از مباحثی که در احوال شخصیه مطرح می باشد، این مسأله است که آیا منجّزات مریض از اصل است یا از ثلث؟

در جلسه گذشته عرض کردم اگر انسانی باشد که صحیح و سالم است، یعنی بدون اینکه کسالت یا مرضی داشته باشد، اموال خود را به دیگری منتقل می کند، قطعاً منجّزاتش نافذ است، یعنی می تواند مالش را بفروشد، می تواند هبه کند و هکذا می تواند وقف کند و هکذا سایر تصرفات را انجام بدهد.

ولی بحث در اینجا نیست، بلکه بحث در جایی است که شخص در مرض موت باشد، در حال مرض اگر وصیت کند که بعد مرگ من فلان کار را بکنید، فقط در مقدار ثلث نافذ است نه بیشتر از ثلث، اما اگر در حال مرض موت، معامله انجام داد، خانه اش را به کسی فروخت یا یکی از اموالش را به کسی بخشید، آیا این گونه تصرفات از اصل است یا از ثلث، به بیان دیگر آیا منجّزات مریض از اصل است یا از ثلث؟

ص: ۵۰۵

ما در مقام جواب گفتیم که در مسأله دو قول است:

الف؛ قدما قائلند که منجّزات مریض از اصل است نه از ثلث.

ب؛ متاخرین می گویند از ثلث است.

این مطلب اول بود که در جلسه گذشته بیان کردیم.

مطلب دوم در تقسیم تصرّفات مریض است، تصرفات مریض گاهی به صورت وصیت است و گاهی به صورت منجّز است.

البته وصیت برای مطرح نیست، منتها چون با بحث ما یکنوع تناسب دارد، فلذا وصیت را هم طرح می کنیم، وصیت هم بر دوم قسم می باشد:

۱:وصیت تملیکیه

۲: وصیت عهدیه

کسی اگر وصیت کرد، فرق نمی کند که وصیتش در حال مرض باشد یا در حال صحت، مثلًا گفت فلان قالی را به فلان شخص بدهید، قالی را بعد از موتش به آن شخص تملیکی می کند، به این می گویند وصیت تملیکی، که جنبه تملیکی دارد.

گاهی وصیت، جنبه عهدی دارد، یعنی وصیت، وصیت عهدی است نه تملیکی، وصیت عهدی این است که وصیت کند بعد از مردنم، فلان شخص مرا غسل بدهد، نمازم را فلان شخص بخواند، بعد از من فلان قالی را وقف کند. به چنین وصیتی، وصیت تملیکی می گویند.

بنابراین، اگر تملیک است، به آن می گویند وصیت تملیکی، اینکه وصیت می کند بعد از مردنم، فلانی مرا غسل بدهد، فلان آدم نمازم را بخواند یا بعد از مردنم، فلان زمینم را وقف کند، به اینها می گویند وصیت عهدیه.

فعلًا بحث ما در باره وصیت نیست، فقط خواستم این اصطلاح را بیان کنم.

منجّزات مریض این است که در حال مرض، مسأله را یکسره کند، یعنی معلق به چیزی نکند، مثلًا بگوید خانه ام را به فلانی در مقابل فلان مبلغ فروختم یا فلان زمین را به فلان پسرم بخشیدم و هکذا ...،

ص: ۵۰۶

یا نـذر کنـد که فلان قالی مال زیـد باشـد اگر در امتحان پیروز شود، و فرض هم این است که این آدم در امتحان پیروز شـد یا قبل از موتش یا بعد از موتش، این هم حکم منجّز را دارد، معلق به موت نیست بلکه معلّق به نجاح در امتحان است.

بله! اگر معلّق به موت باشد، به آن وصـیت می گویند،اما اگر معلق به موت نباشد، بلکه معلق به چیز دیگر باشد، به آن وصـیت نمی گوینـد، بلکه جزء منجّزات میت است، معلّـق و منجّز تفـاوتش در مـوت و عـدم مـوت است، امـا بقیه معلّق هـا جـای بحث نیست.

فی تقسیم تصرفات المریض

تصـرف المریض فی ملکـه- مراد از میت، مریضـی است که در شـروف مـوت و مرض مـوت قرار گرفته است- إمّـا أن یکـون منجّزاً، أو یکون معلّقاً، الأول هو المطروح فی المقام، امّا الثانی فیرجع إلی باب الوصیّه. (۱)

ثمّ إنّ الوصیّه تنقسم إلی وصیّه تملیکیه و العهدیه.

امّا الأولی: فهی إنشاء الموصی تملیک عین أو منفعه لشخص معیّن أو أشخاص بعد وفاته.

در اینجـا یـک بحث است که آقایـان می گوینـد بیع معلق باطـل است، و حـال آنکه در وصـیت تملیـک، تملیـک معلّق است، کسـانی که می گوینـد بیع معلّق باطـل است و می گوینـد تملیـک معلّق متصور نیست، و حـال آنکه تمـام تملیـک هـا در باب وصـیت، تملیک معلّق است، یکی از اشکالاتی که بر بیع معلّق دارند، این است که می گویند تملیک قابل تعلیق نیست، و حال در باب وصـیت، تملیک معلّق است ولـذا آقایان در آن مسأله گیر می کننـد، از یک طرف می گوینـد بیع معلّق باطل است، از طرفی هم می گویند وصیت صحیح است و حال آنکه تملیک در وصیت، تملیک تعلیقی است

۱- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۲.

و أمّا الثانيه: فهی إيصاء الموصی لشخص معيّن أو أكثر بتنفيذ وصيّته الّتی كتبها مما يتعلّق بتجهيزه أو استيجار الحج و العبادات الفائته عنه، و من ذلک تعيين إداره شؤون الصغار من أولاده. (۱)

خلاصه كار های كه وصی بايد انجام بدهد، به آن می گويند وصيت عهديه، مثلاً می گويد غلامم را آزاد كن، يا خانه ام را برای طلاب علوم دينی وقف كن.

و من ملحقات العهديه الإيصاء بالعتق و إيقاف داره مسجداً أو مجمعاً علمياً، فكلّ ذلک يخرج من الثلث، من غير فرق بين ما لو كانت الوصيه تمليكيه أو عهديه، حتی الملحق بالعهديه، فلو زاد علی الثلث يحتاج إلی تنفيذ الوارث و إجازته و إلّا يبطل. (۲)

بايد اين نكته را توجه داشت كه در وصيت، مرض مطرح نيست، فلذا فرق نمی كند كه شخص سالم باشد يا مريض، مطلقاً از ثلث است.

إنما الكلام فيما إذا كان منجّزاً غير معلّق علی شیء، فإذا مات فی نفس المرض الذی نجّز التصرفات فيه فهل يخرج من الأصل أو الثلث؟ و نظيره (منجّز) المعلّق علی غير الموت، سواء حصل المعلّق عليه قبل الموت أو بعده. كقوله: هذا لولدی إن نجح فی الامتحان، فنجح قبل موته أو بعده، لأنّه لا يدخل فی الوصيه و إنّما هو داخل فی المنجّزات.

بنابراين، منجّز و معلّق دور محور موت می چرخد، إن علّق بالموت وصيّه و إن لم يعلّق بالموت منجّز، اگر بگويد فلان مال را به بچه ام هبه كردم اگر در امتحان قبول بشود، بچه اش اگر در امتحان قبول شد خواه قبل از موت يا بعد از موت، و اين حرف را هم در حال مرض بگويد، اين جزء منجّزات است. منجّز در مقابل معلّق به موت است.

ص: ۵۰۸

۱- منجزات المريض و أقاريره، الشيخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۲.

۲- منجزات المريض و أقاريره، الشيخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۳.

و هذا من غیر فرق بین التصرف فی العین کبیعها، أو التصرّف فی المنفعه المملوکه کإجاره البیت. (۱)

الثالث: تحدید موضوع المسأله

حال که این مقدمات روشن شد و فهمیدیم که وصیت بر دو قسم است، وصیت تملیکیه و و صیت عهدیه، بحث در این است که آیا اگر کسی در حال مرض، قالی اش را به قیمت روز فروخت، این هم محل بحث است؟ نه خیر، محل بحث جایی است که در حال مرض معامله کند، یا تصرفات دیگر کند که به ضرر ورثه باشد، و الا اگر در حال مرض قالی را به قیمت روز بفروشد و پولش هم در اختیار ورثه باشد، محل بحث نیست. بنابراین،باید مسأله را محدود کنیم به جایی که در آن جنبه محاباتی باشد، محابات، یعنی کاری که معالمه در آن نباشد، بذل و بخشش توی آن باشد، و الا اگر این آدم مریض است، مثل آدم مریض تجارت می کند،این محل بحث ما نیست، ولذا ناچاریم که تعریف کنیم.

در اینجا سه تعریف هست، یک تعریف مال علامه حلی است، تعریف دوم از صاحب مسالک (شهید ثانی) است، تعریف سوم از سید کاظم طباطبائی یزدی می باشد.

لاشک أنّ قسماً کبیراً من منجّزات المریض یخرج من الأصل بلا۔ کلام، نظیر ما إذا باع بثمن المثل أو اشتری به، فلابد من تحدید الموضوع علی نحو یکون جامعاً مانعاً، و لم یرد عنوان ((منجّزات المریض)) فی لسان الأدلّه، و القدر المتیقّن من أدلّه الباب، إذا کان التصرف تبرعیاً مضرّا بحال الوارث، و لذلک عمد غیر واحد من الأصحاب إلی بیان ضابطه لموضوع المسأله متّخذه من دراسه الروایات، و إلیک بعض هذه الضاوبط:.. (۲)

ص: ۵۰۹

۱- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۳.
۲- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۴.

تعریف اول

لاشک أنّ قسماً کبیراً من منجّزات المریض یخرج من الأصل بلاـ کلام، نظیر ما إذا باع بثمن المثل أو اشتری به، فلابد من تحدید الموضوع علی نحو یکون جامعاً مانعاً، و لم یرد عنوان ((منجّزات المریض)) فی لسان الأدلّه- در روایات اهل بیت ع، کلمه منجّزات مریض نیامده، این عبارت فقهاست- و القدر المتیقّن من أدلّه الباب، إذا کان التصرف تبرعیاً مضرّاً بحال الوارث، و لذلک عمد غیر واحد من الأصحاب إلی بیان ضابطه لموضوع المسأله متّخذه من دراسه الروایات، و إلیک بعض هذه الضاوبط.

الضابطه الأولی: ما ذکره العلّامه فی القواعد عند البحث فی حقیقه التبرع حیث قال: و هو إزاله الملک عن عین المملوکه یجری الإرث فیها من غیر لزوم و لا أخذ عوض یماثلها، فلو باع بثمن المثل لزم و صحّ، و کذا لو اشتری به، و إلیک دراسه التعریف. (۱)

طبق گفته اهل منطق، تعریف باید هم جامع الافراد باشد و هم مانع الأغیار، در این تعریف در مرحله اول می فرماید:« إزاله الملک » یعنی محل بحث جایی است که ملک را ازاله کند، این محل بحث است که جناب مریض، ملک را از ملکیت خود در بیاورد، می گوییم: این تعریف شما مانع الأغیار نیست، چون غیر داخل است، مثلًا اگر این مریض اتلاف کرد یا شرعاً یا غیر شرعاً اتلاف کرد، مثلًا؛ قالی را آتش زد، فلان ظرف را شکست، این ازاله ملک است و حال آنکه احدی نگفته که این محل بحث است، اصلًا محل بحث نیست، نه بحث از اصل می کند و نه از ثلث، و اگر هم باشد از اصل است، پس تعریف شما «صار غیر مانع عن الأغیار»، دخل اتلاف مال خودش، و حال آنکه این محل بحث نیست، مانع الأغیار همین است، یعنی چیزی که محل بحث نیست در تعریف شما داخل شد، اگر مریض مالی را سهواً یا عمداً تلف کرد، این ازاله ملک است و حال آنکه محل بحث ما نیست.

ص: ۵۱۰

۱- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۴.

مانع الأغیار نبودن تعریف

اشکال دوم این است که این تعریف جامع الأفراد نیست، چون بعضی از افرادی که محل بحث است، عبارت شاملش نیست.

در تعریف آمده : «إزاله الملک عن عین»، کلمه ملک سبب شد که مانع الأغیار نباشد، اتلاف را شامل بشود و حال آنکه محل بحث نیست، کلمه «عین»، أی ازاله العین، این سبب می شود، چیزهایی که محل بحث است، تعریف شاملش نشود. چطور؟ اگر این آقای مریض، بدهی که زید به اش دارد ابراء کند و بگوید: « أبرئت فلاناً عن دینی»،این «إزاله الملک عن عین» نیست این محل بحث است و حال آنکه تعریف شما شامل نیست، چون شما گفتید إزاله الملک عن عین، یا منفعت، مثلاً من منفعت یک خانه را از یک نفر طلبکارم، چون اجاره کرده ام، پولش را هم داده ام یکسال منفعتش باقی مانده، برای اینکه بعد از مرگ من، ورثه از این منفعت استفاده نکنند، می گویم: « أبرئتک عن المنفعه» این محل بحث است، پس در اینجا کلمه عن عین که گفتید لزوم نداشت،حقش این بود که بگویید:« عن عین أو دین أو منفعه »، کلمه عین را که گفتید، لازم می آید این دو مورد را شامل نشود، و حال آنکه باید شامل بشود، این را می گویند جامع الأفراد نیست، اگر این ابراء دین کند یا ابراء منفعت نماید، این محل بحث است و حال آنکه این تعریف شامل آنها نیست

«إزاله الملک»، که گفت یک اشکال آمد، بعضی از جاها ازاله ملک است و حال آنکه محل بحث نیست، «عن عین» گفت، ابراء و منفعت را بیرون کرد، و حال آنکه محل بحث است، سوم: می گوید: « یجری الإرث فیها »، این قید، قید زاید است، چون معلوم است که اگر مریض بمیرد، اموالش به ورثه می رسد فلذا کلمه « یجری الإرث فیها» قید زاید است.

«من غیر لزوم»، یعنی ملزم نداشته باشد، اینکه می گوید ملزم نداشته باشد، خود همین ملزم نداشتن دو جور است، یک موقع من قبل از آنکه مریض بشوم نذر کردم که اگر فلان حاجتم بر آورده شود، یک گوسفند در راه خدا قربانی کنم، این مسلّماً در محل بحث ما داخل نیست، البته ملزم هم نداشتم، چون بحث این است که من قبل از مرض نذر کردم، اگر موقع مریضی ام نذر کردم و گفتم اگر فلان حاجتم بر آورده شد، یک گوسفند در راه خدا قربانی کنم، این محل بحث است و حال آنکه این تعریف شامل حالش نیست چرا؟ چون می فرماید: « من غیر ملزم »، اینجا ملزم ندارد، الزام آور نباشد، می گوید به شرط اینکه ملزم نباشد در اینجا ملزم هست و حال آنکه تعریف شاملش نیست.

می گوید در جایی که الزام آور نباشد، در جایی که من نذر کنم در حال مرض الزام آور است، اما تعریف شاملش نیست، این محل بحث است که آیا نذر این آدم در حال مرض، محل بحث است و حال آنکه از تعریف خارج است.

فقل:« أنّ التعریف غیر مانع و مشتمل علی زائد»، ملک که گفتیم خرج الاتلاف و حال آنکه اتلاف محل بحث است، «عن عین» را که گفتیم، منفعت و ابراء خارج شد و حال آنکه باید داخل بشود، سوم یجری الإرث فیها، این قید زائد است، چهارم گفت: باید کاری بکند که الزام آور نباشد، این معنایش این است که نذر خارج است، البته نذر اگر قبل از مرض باشد، آن جای بحث نیست، اما اگر نذر در حال مرض باشد، این الزام آور است، معنای تعریف این است که محل بحث نیست و حال آنکه محل بحث است، گاهی این مریض به قدری از ورثه اوقاتش تلخ است که نذر می کند که اگر من به زیارت حضرت معصومه ع رفتم، این خانه ای من مال فلانی باشد، این الزام آور است، معنایش این است که محل بحث نیست و حال آنکه محل بحث است.

و أورد المحقّق الثانی علی التعریف بشمول ((إزاله الملک)) للإتلاف، فإنّ التعریف صادق علیه (اتلاف) مع أنّها لیست من التبرعات فلا تحسب من الثلث. (۱)

۲: قوله: ((فی عین مملوکه)) یخرج إزاله الملک عن الدین بالإبراء و عن المنفعه و عن التحجیر، و لا ریب فی أنّ خروجها تبرعی داخل فی محل النزاع مع أنّ ظاهر التعریف خروجها.

۳: قوله: ((یجری فیها الإرث)) قید زائد، إذ لا تتصوّر إزاله الملک من عین مملوکه لا یجری فیها الإرث و یُعدّ تبرعاً.

۴: قوله: ((من غیر لزوم))، یخرج ما وجب علیه قبل المرض کالدین و النذر السابقین فلا شک أنّهما یخرجان من الأصل، و أمّا النذر فی مرض الموت فهو خارج عن التعریف بقید ((من غیر لزوم)) لکنّه داخل فی محطّ النزاع.

۵: قوله: ((و لا أخذ عوض یماثلها)) أخرج به المعاوضات إذا کانت بثمن المثل، و لذلک فرّع علیه قوله: فلو باع بثمن المثل لزم و صحّ و کذا لو اشتری به. (۲)

الضابطه الثانیه: ما ذکره الشهید الثانی فی ((المسالک))، حسب ما نقله السید الطباطبائی فی رسالته من أنّه ((ما استلزم تفویت المال علی الوارث بغیر عوض)). رساله السید الطباطبائی فی منجزات المریض.

منجّزات مریض ۹۴/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

بحث ما در منجزات مریض است که از اصل است یا از ثلث؟

ولی باید یک تعریفی برای منجزات مریض بکنیم، آنگاه سراغ این برویم که آیا از اصل است یا از ثلث، ما در اینجا سه نوع تعریف داریم :

۱- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۵.

۲- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۶.

۱؛ تعریف علامه حلّی

۲؛ تعریف شهید ثانی

۳؛ تعریف صاحب عروه الوثقی

مروری بر تعریف اول

نخست مروری بر تعریف اول می کنیم و سپس بر تعریف دوم، تا نقاط ضعف این دو تعریف برای ما بهتر روشن شود، آنگاه متوجه خواهید شد که تمام نقاط ضعف در تعریف سوم (که تعریف صاحب عروه الوثقی می باشد) مرتفع است، یعنی سید یزدی به نقاط ضعف هردو تعریف توجه کرده، فلذا تعریفی از خودش ارائه داده که هم مانع الأغیار است و هم جامع الأفراد.

تعریف اول این بود: « و هو إزاله الملک عن عین المملوکه یجری الإرث فیها من غیر لزوم و لا أخذ عوض یماثلها، فلو باع بثمن المثل لزم و صحّ، و کذا لو اشتری به » (۱) ، نقاط ضعف این تعریف را در نظر بگیرید، نقاط ضعف اولش این است که می گوید: «و هو إزاله الملک» . از نظر این تعریف خوب است چون عاریه را نمی گیرد، زیرا در عاریه ازاله ملک نیست، اما ازاله منفعت است هر چند یک روز یا دو روز و یا بیشتر، اما سیره بر این جاری است که انسان مریض، به طور کلی مسلوب التصرّف نمی شود ، به گونه ای که اصلاً نتواند تصرف کند.

بنابراین، اگر مراد از کلمه «إزاله الملک» این باشد که عاریه را بیرون کند، مریض می تواند اموال خودش را عاریه بدهد او (عاریه گیرنده) هم بعد از انجام کارش آن را بر گرداند ، این اشکالی ندارد، اما اشکال در جاهای دیگر است، و آن این است که می گوید: «إزاله الملک»، و حال آنکه همه جا «ازاله الملک» جزء منجّزات مریض نیست، کجا؟ جایی که مال غیر را تلف کند نه مال نفس را، اگر من مال غیر را تلف کنم، این جزء منجزات نیست، تا بگوییم از ثلث است یا از اصل، بلکه همگان می گویند از اصل است نه از ثلث، چرا؟ چون دین است، پس «ازاله الملک» ناقص است، حتی اتلاف را می گیرد و حال آنکه اتلاف جزء این مسائل نیست، اگر آدم مریضی با پای خودش زد و شیشه کسی را شکست، یا ظرف و چیز دیگری کسی شکست، این جزء دین است و جای بحث نیست، پس این در تعریف داخل است و حال آنکه باید خارج باشد، این مانع اغیار نیست. چرا؟ چون «غیر» در این داخل است، و حال آنکه این غیر جزء محل بحث ما نیست.

۱- جامع المقاصد فی شرح القواعد، المحقق الثانی (المحقق الکرکی)، ج۱۱، ص۱۰۵.

اشکال دوم این است که: «من غیر لزوم» می گوید، البته «من غیر لزوم» حرف خوبی است، یعنی الزام نداشته باشد، و الا اگر ملزم باشد، اشکالی ندارد، مثل اینکه قبل از آنکه مریض بشود نذر کرده بود، حالا می خواهد عمل کند، اینجا ملزم دارد، یا زکات بر من واجب بوده یا خمس بر من واجب بوده، همه اینها را در حال مرض بپردازم، جای بحث نیست. چرا؟ شرطش این است که من الزام نداشته باشم و حال آنکه من در اینجا الزام دارم، تعریف از این نظر خوب است، ولی یک مشکل دیگر در اینجاست و آن اینکه اگر این آدم در حال مرض نذر کند، این محل بحث است و حال آنکه خارج شده. چرا؟ چون عمل به نذر واجب است، نذر وجب نیست، اما اگر نذر کند، عمل به نذر واجب است، این لازمه اش این است که خارج باشد و حال آنکه این در محل بحث داخل است، از این نظر جامع افراد نیست.

پس به یک معنی مانع الأغیار نشد و به یک معنی هم جامع الافراد نشد، اگر مال کسی را تلف کرد، این غیر است، اما داخل شده، اما اگر نذر کرد، این خارج است از تعریف، و حال آنکه باید در تعریف داخل باشد، اگر مال کسی را تلف کرد، این داخل در تعریف است، « إزاله الملک » و حال آنکه محل بحث نیست، این مانع الأغیار نیست.

در دومی جامع الأفراد نیست، دومی کدام است؟ در زمان مرض نذر کرد، «من غیر لزوم» است، معنایش این است که این خارج است و حال آنکه این داخل است چون نذرش در حال صحت اشکالی نداشت، اما نذر در حال مرض الزامی نداشته است، بله! اگر نذر کند، باید به آن عمل کند، این لازمه اش خروج است و حال آنکه در واقع در محل بحث داخل است، اولی مانع اغیار نیست، دومی هم جامع الافراد نمی باشد، این مروری بر تعریف اول بود و همان گونه که بیان گردید، نقاط ضعف تعریف اول خلاصه در دو کلمه شد، اتلاف مانع اغیار باشد و حال آنکه نیست، نذر در حال مرض باید جامع افراد باشد و حال آنکه جامع نیست.

ص: ۵۱۵

تعریف دوم

تعریف دوم عبارت است از: «ما استلزم تفویت المال علی الوارث بغیر عوض »

این تعریف هم سه تا اشکال دارد، اشکال اولش همان اشکالی است که بر تعریف اول وارد بود، مال غیر را تلف کند،تفویت المال می گیرد، و حال آنکه این داخل در محل بحث نیست چون این از قبیل دیون است، اگر مال کسی را هر انسانی تلف کند ولو در حال مرض، این از قبیل دیون است، این معنایش این است که اتلاف داخل است و حال آنکه اتلاف داخل نیست.

اما اگر اتلاف واجب شد، چطور؟ مثل اینکه خمری در اختیار دارم، البته اتلافش واجب است، یا میسر و آلات قمار دارم، اتلافش واجب است، این لازمه اش این است که داخل در محل بحث باشد، و حال آنکه داخل نیست،اگر مریض خمرش را بریزد، یا آلات قمارش را بشکند، این داخل در محل بحث ما نیست و حال آنکه از نظر عبارت،داخل است.

پس دوتا مانع اغیار نشد، یکی اتلاف مال غیر، دوم شکستن میسر (آلات قمار) و ریختن خمر.

سوم اینکه: اگر حقی را از بین برد، فرض کنید که یک حق عبوری داشتم، مریض در حال مرض این حق را هبه کرد،این از تعریف خارج است و حال آنکه باید داخل باشد، پس این تعریف ما هم دوتایش مانع اغیار نیست، سومی هم جامع افراد نیست، ((ما استلزم تفویت المال علی الوارث بغیر عوض))، دوتا مانع اغیار، مال دیگری را تلف کرد،این معنایش داخل است و حال آنکه داخل نیست یا میسر و آلات قمار را شکست یا خمر را ریخت، این داخل در تعریف است و حال آنکه داخل نیست، سومی اینکه حقی را از بین برد، مثلاً حق عبور را هنگام مرض بخشید، این خارج شده و حال آنکه داخل است.

ص: ۵۱۶

تعریف سوم

تعریف سوم مال آیت الله سید محمد کاظم یزدی(صاحب عروه الوثقی) است، ایشان در این تعریفش به قدری دقت کرده که هم جامع افراد باشد و هم مانع اغیار باشد، یعنی آنهایی را که تعریف پیشین نگرفت، این تعریف آنها را بگیرد، مانع الأغیار باشد، یعنی آنهایی را که تعریف های می گرفت، این تعریف آنها را نگیرد.

الضابطه الثالثه: ما ذکره السید الطباطبائی و هو التملیک أو الفکّ (وقف کند، چون وقف از قبیل فکّ است) أو الإبراء المتعلّق بالمال و الحقّ الفعلین تبرّعاً من غیر لزوم سابق، أو الالتزام بأحد هذه الأمور کذلک» (۱)

أو الفکّ، فک کند، یعنی وقف کند، وقف از قبیل فک است،« أو الإبراء» کسی از او بدهکار است،می گوید: من تو را ابراء کردم، تا به ورثه چیزی نرسد، و هو التملیک أو الفکّ أو الإبراء المتعلق بالمال و الحق، هم کلمه تملیک را در این تعریف آورده، هم فک را آورده و هم کلمه ابراء را آورده است، همه آن مواردی را که تعریف های پیشین نگرفته بود،این تعریف گرفت، دو تعریف قبلی، کلمه حق را نداشت، با این تعریف تمام آن چیزهایی که بنا بود، داخل بشوند، داخل شدند.

و اما کم کم می خواهد خارج کند،«الفعلین»، کلمه «الفعلیین» خیلی معنی دارد، گاهی از اوقات قبلاً- حقی هست، من می خواهم آن را بهم بزنم، اما اگر مال قبلی نیست، حق قبلی نیست، فرض کنید مریض خودش را به اقل از أجره المثل اجاره می دهد، این اشکالی ندارد، برای این که حق قبلی نیست، ملک قبلی نیست، یا مثلاً زنی مریض است و خودش را تزویج می کند به اقل من مهر المثل، البته این تفویت است، اما تفویت حق فعلی و مال فعلی نیست، قبلاً- باید حق ومالی موجود باشد، این مریض آن را از بین ببرد، اما اگر من با این عمل خودم موضوع را از بین می برم، مثلاً-؛ زنی خودش را به اقل از مهر المثل تزویج می کند ، یا اینکه جناب مریض خودش را اجیر می دهد که کار کند به اقل من أجره المثل، اینجا نمی گویند شما ضرر به ورثه زدید، چون مالی نبود تا به ورثه ضرر زده باشد، منتها من نفع نرساندم.

ص: ۵۱۷

۱- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۶.

«تبرّعاً»، اما اگر مثل دیگران معامله کند، خانه را به قیمت روز یا به بیشتر از قیمت روز بفروشد، این گونه موارد مسلّماً خارج از محل بحث است، بنابراین، بایـد دقت کنیم منجّزات مریض که می گویند، باید تمام خصوصـیات در آن رعایت شود، «من غیر لزوم سابق»، خرج النـذر السابق، خرج العهـد السابق، خرج الزکاه و الخمس، زکات و خمس برای من واجب بود، چیزهایی که الزام آور برای من بوده، «من غیر لزوم سـابق»، بـا کلمه سابق، نـذر در حال مرض را خارج کرد، در تعریف دیگران خارج بود، ولی ایشان داخل کرد. چرا؟ چون گفت:« من غیر لزوم سابق»، این آقا الآن می خواهـد برای خودش الزام درست کند و بگوید : اگر چنین و چنان شـد، فرش من مال مسـجد باشـد، لزوم سابق ، اما حق نـدارد، که الآن ایجاد الزام کند، أو الالتزام بأحد هذه الأمور کـذلک. با این تعریف تمام آن چیزهایی که بایـد بیرون برود، بیرون رفتنـد،آنهایی که بایـد داخل بشونـد،همه را داخل کرده است،.

التعریف جامع و مانع

إنّ هـذا التعریف جـامع و مانع، أمّا کونه جامعاً، فقـد دخل فی التعریف کلّ تملیک أو فکّ ملک – کالوقف – أو إبراء للـدین علی وجـه المحاباه، أو الـبیع و الإجـاره بصـوره المحابـاه- یعنی چیزی کـه قیمتش هزار تومـان است، آن را به ده تـک تومـانی بفروشد- و الصلح من غیر عوض أو بعوض قلیل، و إبراء الدین و شراء أحد العمودین الذی ینعتق علیه. (۱)

کما دخل بالقید الأخیر – أعنی: ((من غیر لزوم سابق)) – النذر و العهد أو الیمین، أو الشرط المتعلقات بالمال أو الحقّ فی حال المرض- یعنی در حال مرض نذر کند،یمین کند، عهد کند،همه اینها در حال مرض داخل در بحث است،بله اگر قبل از مرض نـذر کنـد، آن اشـکالی نـدارد ولـذا می گوییم:« من غیر لزوم سـابق»، مرحوم سـید کلمه سـابق به دنبـال لزوم می آورد تـا فرق بگذارد بین نذور سابق و نذور لاحق- نعم لو کان النذر واجباً علیه بالنذر السابق علی المرض، فهو خارج عن محطّ النزاع.

ص: ۵۱۸

۱- رسائل فقهیه، الشیخ جعفر السبحانی، ج ۱، ص ۴۷۱.

و أما عـدم ذكره المنفعه، فلأنهـا داخله تحت قوله: ((کـلّ تملیک)). مرحوم سـید فقط کلمه «المنفعه» را در تعریفش نیاورده، عـذرش این است که کلمه «التملیک»، هم تملیک عین را شامل است و هم تملیک منفعت را، منفعت خانه را به در مقابل یک بسته نبات تملیک می کنـد، نگفت: تملیک العین، بلکه گفت:« التملیک»، یعنی الف و لام آورد، تملیک هم عین را می گیرد و هم منفعت را.

هذا کلّه فی کون التعریف جامعاً، و أما کونه مانعاً، فقد خرجت بقوله: ((التملیک أو الفکّ أو الإبراء)) التسبیبات کإتلاف مال الغیر، و کالجنـایه علی الغیر بمـا یوجب الأرش أو الـدّیه، و فعل ما یوجب الکفّاره من حیث حنث النـذر و الإفطار و نحوهما من أسـبابها- همه اینها خارج شدنـد. چرا؟ چون هیچکـدام از اینها نه تملیک است و نه فکّ، بنابراین، مریض اگر گناهی کنـد که بایـد کفاره بدهـد، البته این از اصل مال است نه از ثلث مال،- و ذلک لأنّ الجمیع من قبیل الـدین یخرج من الأصل و لیس فیه تملیک و لا فک و لا إبراء.

و خرج بتقییـده المال و الحقّ بکونهما فعلیین الأُمور التالیه:- چیزی که قبلاً ملک است و مال، من آنها را بهم می زنم، اما ایجاد ملـک و مـال نمی کنم، آن را نمی گیرد یا خودم را به کمتر از قیمت اجیر می کنم، یا زن در حال مرض خودش را به کمتر از مهر المثل تزویج می کند، اینها داخل نیستند، چرا؟ باید فعلیین باشد، یعنی شیء موجود را بهم بزند –

و خرج بتقییده المال و الحقّ بکونهما فعلیین الأُمور التالیه:

۱؛ قبـول هبه من ینعتق علیه، (۱) پـدر یا مادر من غلام زیـد است، زیـد پیش من می آید و من هم در حال مرض هسـتم، به من می گویـد من می خواهم پـدر یـا مادرت را به تو هبه کنم، من هم قبول کردم، یعنی زیـد انشاء هبه کرد و من هم قبول نمودم، فوراً پدر و مادرم آزاد می شوند، ورثه نمی تواند مچ بنده را بگیرند و بگویند تو به ما ضـرر رساندی، من ضـرر نزدم، فقط نفع نرساندم، چون با قبول من، پدر و مادرم آزاد می شوند.

۱- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۱۸.

۲؛ قبول شرط سقوط خیاری المجلس و الحیوان فی البیع.

معامله عقلائی می کنم، فرش یا حیوان را می خرم، اما با معامله عقلائی، منتها می گویم فلانی! من حوصله ندارم، خیار مجلس را ساقط کردم، این داخل در بحث نیست، چرا؟ چون چیزی نبود تا من آن را از بین ببرم،من اجازه ندادم، حق هسته بندی پیدا کند،هسته اش پیدا بشود.

۳؛ لو آجر نفسه بأقل من أجره المثل أو جعل الأجره من من ینعتق علیه، خودش را به کمتر از أجره المثل اجاره می دهد یا اجرتش را آزادی پدر یا مادر خودش قرار می دهد، این اشکالی ندارد، چون من حقی را ضایع نکردم، حقی نبود تا من آن را ضایع کنم، بلکه نگذاشتم تا حقی پیدا بشود، ممکن بود اجرت من قالی شود، ولی گفتم اجرت من پدرم باشد، أو جعل الأجره من ینعتق علیه.

۴؛ تزویج المرأه نفسها بأقل من مهر المثل.

۵؛ ردّ الهبه، أو الوصیّه، أو الصدقه إذا کان من أهلها

مثلاً کسی می خواهد به او یک قالی ده میلیونی را هبه کند، او قبول نمی کند، این اشکالی ندارد چون حقی را از بین نبردم، اجازه ندادم که حقی پیدا بشود. چرا همه اینها خارج شدند، با کلمه «الفعلیین»،یعنی باید این حق الآن موجود باشد و من کاری کردم که اصلاً این حق وجود خارجی پیدا نکند.

و ذلک لعدم وجود مال و حقّ فعلیین قام المریض بتملیکه للغیر أو فکّه أو إبرائه. و بالجمله لیس فی هذه الموارد ملک أو حقّ فعلیّ سابق علی التصرّف حتّی یکون من مصادیق المسأله، نعم کان فی وسع المریض أن یکتسب مالاً أو حقّاً و لکنّه لم یکتسبه.

ص: ۵۲۰

۶؛ العفو عن القصاص مع إمكان المصالحه، فإنّ إسقاط حق ا لقصاص ليس إسقاطاً لحقّ مالىّ، و إن كان للمريض تبديله بالدّيه و اكتساب مال جديد لكنّه لم يفعل. (۱)

فرض كنيد كسى، بچه جناب زيد را (كه در حال مرض است)كشته، زيد مى تواند قاتل را قصاص كند، ولى بخاطر خدا از اين حق خودش صرف نظر مى كند و قاتل را مورد عفو قرار مى دهد، اين اشكالى ندارد، ممكن است كسى بگويد اين ضرر به ورثه است، چون مى توانست ديه بگيرد، ديه نگرفت، قصاص را عفو كرد.

جوابش اين است كه در مرحله اول واجب قصاص است، ديه در عرض قصاص نيست، منتها من مى توانستم قصاص را تبديل به ديه كنم، اما نكردم. بله! اگر طرفين راضى شدند ممكن است در مرحله بعد ديه بگيرند، ولى من نگذاشتم كه مسأله به مرحله بعدى كه ديه باشد برسد.

و الحاصل: أنّه لو كان هنا حقّ ثابت مالىّ يقع فى محل النزاع، و أمّا إذا لم يكن هناك حقّ ثابت من ذى قبل و إنّما لم يكتسب المال أو الحقّ الجديدين فالجميع خارج عن محل النزاع. (۲)

و خرجت بقيد التبرّع، العقود المعاوضيه بثمن المثل و الصلح و الإجاره بأجره المثل و الهبه المعوضه لعدم وجود التبرّع فيها.

و خرجت بقوله: «من غير لزوم سابق» النذور السابق و العهد السابق و الواجبات المالكيه، كالزّكاه و الخمس و الكفّارات و العتق المنذور و الصدقه المنذوره إذا كان النذر فى حال الصّحه و إن حصل المعلّق عليه فى حال المرض. (۳)

ص: ۵۲۱

۱- منجزات المريض و أقاريره، الشيخ جعفر السبحانى، ج۱، ص۱۸.

۲- رسائل فقهيه، الشيخ جعفر السبحانى، ج۱، ص۴۷۲.

۳- رسائل فقهيه، الشيخ جعفر السبحانى، ج۱، ص۴۷۳.

مثلاً در حال صحت نذر کرده که اگر بچه من از این مرض خوب شود، فلان قالی را وقف مسجد کنم، نذر را در حال صحت انشاء کرده بود، بچه اش در حال مریضی اش صحت پیدا کرد.

و ما إذا صرف المال لحفظ عرضه و حفظ نفسه أو من یعول علیه أو حفظ ماله – کسانی در صدد از بین بردن عرض و آبروی طرف است یا می خواهد جانش را در معرض خطر قرار بدهد، به او پول می دهد که این کار را نکند، حضرت امام خمینی (قدّس سرّه) به یک واسطه از میرزای شیرازی نقل می کرد- لابد واسطه اش آیت الله شیخ عبد الکریم حائری بوده - که ایشان (میرزای شیرازی) می گفته: من به دو نفر پول می دهم، یک؛ به کسی که دستم را بگیرد. دو؛ کسی که پایم را نگیرد، در اینجا این آدم مریض است و از طرفی هم یک آدم با شخصیت و آبرو مند است، به بعضی از افراد پول می دهد که آبرویش محفوظ باشد یا مریض است فلذا نسبت به درمان خودش هزینه می کند، اینها داخل در بحث نیست - لا لأجل عدم کونه عقداً من العقود، بل لأجل جریان السیره علی تصرف المریض فی هذا النوع من التصرفات و عدم حجره عنها، و نظیر ذلک إذا تحقّق کلّ ذلک بالعقد.

مثلا به طرف می گوید من فلان مبلغ را به تو می دهم به شرط اینکه علیه من سخن نگویی، اینها اشکال ندارد، یعنی از اینها منصرف است.

منجّزات مریض ۹۴/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

بحث ما در باره موضوع مسأله است و ما باید موضوع مسأله را از روایات استخراج کنیم، در روایات ما سه نوع تعبیر داریم:

ص: ۵۲۲

۱؛ تعبیر اول این است که: « للرجل عنده موته ثلث ماله»، این تعبیر در چند روایت آمده، أو قوله: «ما للرجل من ماله، عند موته» یا آمده است: «عن الرجل یموت ماله من ماله؟»، البته مراد این است که امارات و نشانه های موت آشکارا شده و همه می دانند که این آدم بیش از دو روز یا سه روز زنده نمی ماند.

۲: یک دسته از روایات هم داریم که تعبیر شان این است: « رجل حضره الموت فأعتق مملوکاً له»

۳؛ تعبیر دسته سومی که در روایات آمده، کلمه مرض است، کقوله: « عن الرّجل یکون لامرأته علیه صداق أو بعضه، فتبرِیء ذمّته فی مرضها» أو قوله: «فی رجل أوصی بأکثر من ثلثه و أعتق مملوکه فی مرضه».

بنابراین، در بعضی از روایت آمده: « عند موته»، در بعضی هم آمده «حضر الموت »،أی حضر أماراه الموت، در بعضی از روایات آمده:« فی مرضه»، این تعبیر خیلی وسیع تر از تعبیر اولی و دومی است.

احتمالات ثلاثه

من در اینجا سه احتمال می دهم، فلذا قبل از آنکه کلمات اصحاب را بخوانم، این سه احتمال را مورد بررسی قرار می دهم :

الف؛ احتمال اول این است که بگوییم مراد « المشرف علی الموت» است، محل بحث این است انسانی که مشرف بر موت است، معاملاتی را انجام بدهد که بر ضرر ورثه می باشد.

ب؛ احتمال دوم این است که:« من یترقّب منه الموت »، این احتمال دائره اش وسیع تر است، چون مشرف بر موت، معنایش این است که یک روز یا دو روز دیگر شخص می میرد، اما «المترقّب منه الموت»، یعنی گرفتار یک مرضی است که هرگز برای او شفایی نیست، مثلاً ـ مبتلاـ به مرض سرطان شده که ممکن است بعد از یکسال منجر به مرگ او بشود،اما این آدم از جمله کسانی است که:« یترقّب منه الموت»

ص: ۵۲۳

ج؛ احتمال سوم این است که مراد «مطلق المرض» باشد إذا انتهی إلی الموت»، مثلاً دچار سرماخوردگی شد و سرماخوردگی هیچ وقت سبب مرگ انسان نمی شود، منتها این آدم مقاومت بدنش کم بوده و همین سرماخوردگی باعث مرگ شده، این سومی دائره اش خیلی وسیع تر است.

تعبیرات روایات فوق، ناظر به کدام یکی از احتمالات سه گانه است؟

عباراتی که در روایات ما آمده، احتمال اول را تایید می کنند، یعنی «المشرف علی الموت»، بنابراین، اگر منجّزات مریض محل است ، مطلق مریض نیست، بلکه مراد مریضی است که در آستانه موت قرار گرفته، یعنی بعد از یکساعت یا دو ساعت یا بعد از یک روز یا دو رزو می میرد، در همان زمان اگر به ضرر ورثه کاری انجام بدهد، این محل بحث است که آیا از اصل است یا از ثلث؟

اما روایتی که می گفت:« فی مرضه »، من احتمال می دهم که همان مترقّب را بگوید،یعنی مرضی است که این آدم از این مرض خوب شدنی نیست و با آن مرض حتماً خواهد مرد.

پس روایت اول و دوم، احتمال اول را (که المشرف علی الموت باشد) تایید می کند، اما روایاتی که کلمه «فی مرضه» دارد، احتمال دوم را تایید می نماید، یعنی «من یترقّب منه الموت» را می گوید نه هر مرض را. این احتمالاتی بود که من آنها را از این روایات استخراج کردم.

ولی احتمال سوم سرش بی کلاه ماند، یعنی هیچکدام از این روایات، ناظر بر آن نیست و آن را تایید نمی کند.

إنّ العناوین الوارده لا تتجاوز عن ثلاثه:

۱:ما وقع فیه «الموت» موضوعاً و المراد قرب موته، نظیر قوله: «للرجل عند موته ثلث ماله »، أو قوله: «ما للرجل من ماله، عند موته » أو: «عن الرجل یموت ما له من ماله؟»

۲: ما وقع ((حضور الموت)) موضوعاً، کقوله: «رجل حضره الموت فاعتق مملوکاً له»

۳: مـا وقع المرض موضوعاً کقوله: «عن الرجل یکون لا مرأته علیه صـداق أو بعضه، فتُبرئ ذمّته فی مرضـها»، أو قوله: «فی رجل أوصی بأکثر من ثلثه و أعتق مملوکه فی مرضه »

فنقول هنا احتمالات:

الأول: أنّ الموضوع هو المشرف علی الموت، و من کان علی عتبته (در آستانه مرگ) بحیث تنقضی حیاته بعد یوم أو یومین أو أقلّ أو أکثر بقلیل.

الثـانی: من یترقّب منه الموت حسب حـاله و نوع مرضه، کالسـرطان و غیره – أعاذنـا الله و جمیع المؤمنین منه – و عندئـذ یکون الوقت أوسع و ربّما یطول المرض شهوراً حسب شدته و محل ظهوره، و علی هذا فیخرج المرض الذی لا یترقّب فیه الموت.

الثـالث: مطلق المرض الـذی سواء کـان الموت مترقبّاً، کما مثلناه؛ أو لم یکن، کما إذا ابتلی ببعض الأمراض الخفیفه لکن انتهی إلی موته.

ظاهر العنوانین الأوّلین: عند موته، أو حضـره الموت، هو الأول (أعنی المشـرف علی الموت)، و لکن المتبادر من العنوان الثالث، هو الاحتمال الثانی، أی من یترقّب منه الموت ولو بعد مده طویله.

هذا ما فهمناه من الروایات و أما کلمات الأصحاب، فإلیک ذکرها.

کلمات الأصحاب فی تحدید المرض

آنچه من از روایات فهمیدم، موضوع یا « المشرف علی الموت» است یا موضوع، « من یترقّب منه الموت» می باشد، یعنی «مطلق المرض» موضوع نیست، اصحاب ما بر دوقولند:

قول اول: مرحوم شیخ طوسی و یحیی ابن سعید حلی (صاحب کتاب الجامع للشرائع) – ایشان پسر عموی محقق حلّی است – و محقق ثانی می گوینـد: الموضوع هو المرض المخوف الّذی ینطبق علی الاحتمال الثانی، مرضـی که ترس آور است، طبیب هم از آن می ترسد، کسی که مبتلا به مرض مخوف است اگر به ضرر ورثه معامله کند، این محل بحث است که آیا از اصل است یا از ثلث؟.

چرا آقایان این را می گویند؟ زیرا «الناس مسلطون علی أموالهم»، مردم نسبت به اموال شان مسلط اند، یعنی هر نوع تصرفی را می توانند نسب به آن انجام بدهند،اگر بخواهیم دستش را ببندیم، باید دلیل داشته باشیم، قدر متیقن فقط در یک صورت دست این آدم بسته است و نمی تواند مطلق العنان باشد، آن صورت کدام است؟المرض المخوف. در غیر مرض مخوف، هر چند به ضرر ورثه کار کند، این از محل بحث ما بیرون است، اما در غیر مرض مخوف، تابع «الناس مسلطون علی أموالهم» هستیم.

یظهر من الشیخ و ابن سعید الحلّی و المحقّق الثانی: أنّ الموضوع هو المرض المخوف الّذی ینطبق علی الاحتمال الثانی.

قال الشیخ: إنّ المرض المانع ممّا زاد علی الثلث هو المخوف، و هو ما یتوقّع أو یترقّب منه الموت دون غیره، تمسّکاً بالأصل و الاستصحاب و بنحو عموم « الناس مسلّطون علی أموالهم » إلا ما أخرجه دلیل، و لم یقم علی غیر المخوف دلیل.

ثم أضاف و قال: «إنّ الأخبار الوارده بکون تصرف المریض من الثلث، لا تدلّ علی أزید من ذلک، لأنّ فی بعضها: « ما للرجل عند موته»، و لیس المراد عند نزول الموت به قطعاً، فتعیّن حمله علی ظهور أماراته؛ لأنّ أقرب من غیره من المجازات. و المراد ظهور ذلک بالمرض، لإشعار قوله(ع): «المریض محجور علیه بذلک » و للإجماع علی عدم الحجر بغیر المرض» (۱) .

و قال ابن سعید: «و إقرار ذی المرض المخیف، و بیعه و هبته و صدقته إذا أقبضها حال حیاته لأجنبی و وارث و تصرفه المنجّز صحیح کزمان الصحه» (۲) .، و هو و إن قال بالخروج من الأصل، لکن حدّد المرض بالمخیف.

۱- المبسوط، شیخ طوسی، ج۴، ص۴۴.
۲- الجامع للشرائع، ابن سعید حلی، ص۴۹۷.

و قـال المحقـق الثـانی: و الأـول (المرض المخـوف) أظهر، إذ لاـ تنهض الأخبـار حجه علی الحجر بمطلـق المرض، و قوله(ع): «المريض محجور عليه » لا يقوم له: لأن المفرد لا يعمّ- يعنی لفظ مريض که مفرد است، افاده عموم نمی کنـد- و لو سـلّم، منعنا صـدق اسم المريض عرفـاً علی من حمّ سـاعه، و من به وجع الضـرس (درد دنـدان) و العين (چشم درد)، و إنّمـا يحمل المريض علی من صدق عليه هذا الاسم عرفاً، لأنّ الحقيقه العرفيه مقدمه» (۱) .

الموضوع أعمّ من المخوف و غيره

تا اينجا قول اول را خوانديم که می گفت: المرض المخوف .

قول دوم

و ذهب المحقق و العلامه و السيد الطباطبائی اليزدی إلی أنّ الموضوع هو أعمّ من المخوف و غيره.

محقق حلّی،علامه و آيت الله سيد کاظم طباطبائی يزدی می گويند روايت گسترده تر از آن است که هر مريضـی را بگيرد، هر مرضی که منتهی به مرگ بشود هر چند مرض مخوف نباشد

قـال المحقق: «كـل مرض لاـ يؤمن معه من الموت غالبـاً فهو مخوف – إلی أن قـال: - و أمـا الأـمراض التی الغالب فيها السـلامه فحكمها حكم الصحه.

ثمّ قال: و لو قيل بتعلق الحكم بالمرض الذی يتفق بسببه الموت، سواء كان مخوفاً فی العاده أو لم يكن لكان حسناً» (۲) .

و قـال العلامه: « الأقرب عنـدی أنّ كل تصـرف وقع فی مرضٍ اتفق الموت معه، سواء كان مخوفاً أو لا، فإنّه يخرج من الثلث إن كان تبرعاً و إلا فمن الأصل » (۳) .

ص: ۵۲۷

۱- جامع المقاصد، محقق ثانی، ج۱۱، ص۹۷.
۲- شرائع الإسلام، محقق اول، ج۲، ص۲۶۱.
۳- قواعد الإحکام، علامه حلی، ج۲، ص۵۲۹.

و اختاره السید الطباطبائی فی رسالته تمسکاً بالإطلاقات، قال: ما ذکره الشیخ و من تبعه فلا دلیل علیه، إذ لیس فی الأخبار إشاره إلی کونه مخوفاً، بل الموجود فیها لفظ « المریض » و « غیر الصحیح » و « حضرته الوفاه » و « عند موته » و « عند وفاته » .

ما تا اینجا دو قول بیان کردیم، یک قول این است که مترقّب یا مخوف باشد، قول دوم اطلاق دارد، خواه مخوف باشد یا مخوف نباشد.

ولی من در اینجا می خواهم هردو قول را به همدیگر نزدیک کنم، یعنی قول شیخ، یحیی ابن سعید حلی و محقق ثانی را با قول محقق اول، علامه و سید کاظم طباطبائی یزدی نزدیک کنم و بگویم که مراد شیخ که می گوید المخوف، مطلق مرض باشد، اما تصرفش عند أماراه الموت باشد، اگر می گوید:« المرض المخوف»، یعنی تصرف این آدم در هنگامی باشد که آثار موت مشهود است، نظر شیخ اگر این باشد، در واقع نظر شیخ با نظر سه بزرگوار بعدی یکی خواهد بود.

منجّزات مریض ۹۴/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

ما تا کنون به این نتیجه رسیدیم که اصحاب دوتا قول دارند:

۱؛ مرض مخوف

۲؛ مطلق مرض

صاحب «عروه الوثقی» در رساله منجّزات مریض، قول دوم (مطلق مرض) را انتخاب کرده، منتها یکدانه قید آورده و گفته مطلق مرض، اما به شرط اینکه تصرف در نزدیکی های مرگ باشد، ایشان در واقع توانسته هر سه روایت را به این طریق جمع کند.

قبلاً گفتیم که عناوین ما در روایات سه تاست، الموت، حضر الموت، مرض، صاحب عروه الوثقی هر سه عنوان را جمع کرده، طبق این نظر هر بیماری کافی است فلذا لازم نیست که بیماری مخوف باشد، منتها یک شرط دارد و آن اینکه تصرف در اوایل بیماری نباشد، بلکه در نزدیکی های مرگ باشد،ظاهراً این قول، أقوی الأقوال است چون توانسته است که بین هر سه عنوان جمع کند.

ص: ۵۲۸

ما با پذیرش نظریه ایشان، می خواهیم عرض کنیم که یک مقدار مثال هایی است که وارد است و یک سلسله مثال هایی هم است که وارد نیست، مثال هایی که وارد نیست از قرار ذیل است:

مثال ۱

فرض کنید یک نفر مرضش طولانی است، مثلاً مبتلا به بیماری سرطان شده که تقریباً دو سال طول می کشد تا شخص بیمرد، ولی این آ دم در اوائل بیماری و مرضش تصرف کرده، روایات اینجا را نمی گیرد. چرا؟ چون جمع کردیم بین عناوین ثلاثه، یا کسی مبتلا به بیماری سل است، دو سال یا سه سال طول می کشد که تا این آدم بیمرد، در اوایل اگر تصرف کند، این قسم هم از روایات ما بیرون است، یعنی یک چنین موردی از محل بحث ما بیرون است و حتماً از اصل است نه از ثلث.

مثال۲

شخص مریض است و مرضش هم از مرض های سخت است، منتها مرگش به وسیله این مرض اتفاق نیفتاد، بلکه به وسیله صاعقه، زلزله، یا برق گرفتگی و امثالش اتفاق افتاد، این مورد هم محل بحث نیست. چرا؟ چون با آن بیماری نمرده، بلکه با عامل دیگر مرده است.

مثال۳

این آدم مبتلا به بیماری خاصی بود و در آن بیماری هم تصرف کرده، اما مرگش به وسیله بیماری دیگر صورت گرفته، یعنی بیماری دیگر سبب مرگ او شد، این هم از محل بحث ما خارج است. چرا؟ چون با آن مرضی که تصرف کرده، با آن مرض از دینا نرفته بلکه با مرض دیگر از دنیا رفته است.

مثال هایی که داخل در محل بحث می باشند

الف؛ شخص، مجروح جنگی است یا در یک حادثه دیگر مجروح شده، و این جرح سبب مرگ او گردید، و این آدم در زمان مجروحیت در اموالش تصرف کرده،آیا این داخل در محل بحث است یا نه؟

ص: ۵۲۹

«علی الظاهر» این مورد داخل است، هر چند در روایات ما کلمه مرض است، اما مرض جنبه طریقی دارد فلذا ممکن است جرح را هم به آن ملحق کنیم.

ب؛ زنی در حال طلق(بفتح طاء، وسکون لام) است، یعنی در حال وضع حمل می باشد و در همین حال نسبت به اموالش تصرف کرد و خودش در اثر وضع حمل از دنیا رفت و مرد، این هم داخل در محل بحث می باشد.

ج؛ شخص سوار بر کشتی است و کشتی دچار امواج شد، و این آدم در اثر امواج فوت کرد و در همان زمان که در سفینه بوده و گرفتار امواج شده، وصیت کرد که فلان ملکم ملک فلانی باشد، بحث ما این مورد را هم شامل است ، یعنی این مورد هم داخل در محل بحث ما می باشد.

د؛ فرض کنید زمان، زمان جنگ است و دشمن کشور را بمباران می کند و این آدم در موقع بمباران،قالی خود را به همسایه هبه کرد و اتفاقاً خودش به وسیله بمباران کشته شد، ممکن است بگوییم این مورد هم داخل است.

ه؛ یا انسانی را دشمن اسیر کرده و قانون آن کشور هم این است که اسیر را می کشند، این آدم قبل از آنکه او را بکشند، قالی خود را به همسایه هبه کرد، این مورد نیز در محل بحث داخل است.

البته لسان روایات، شامل این چهارتا نیست، اما فهم فقیه ممکن است بگوید عرفیت دارد و اینجا را هم شامل است.

عبارت مطالب مورد بحث

۱؛ المرض الّذی یطول سنه أو سنتین، کما هو الحال فی المصابین بالغارات الکیمیاویه، خصوصاً إذاا کان التصرف فی أوائل مرضه.

۲؛ إذا تصرّف و هو مریض، ولکن مات بسبب آخر من قتل أو حرق أو قصف (بمباران) جوّی، هوایی، قصف جوّی (بمباران هوایی).

۳؛ إذا تصرّف و هو مریض و طرأ فی أثناء ذلک المرض، مرض آخر مات بسببه، کما لا یبعد دخول الموارد التالیه ملاکاً.

کما لا یبعد دخول الموارد التالیه ملاکاً

اما چهار مورد ذیل ممکن است داخل باشند، یعنی هر چند عنوان روایات شامل اینها نیست، اما ملاک شامل آنها نیز است

الف؛ إذا صار مجروحاً و تصرّف فی تلک الحاله و مات بذلک الجرح، إذ لا فرق بینه و بین المرض عرفاً.

ب؛ إذا تصرّفت المرأه و هی فی حاله الطلق (وضع حمل) المخیف غالباً (فی زمن السابق، لا فی زماننا الیوم)

و أمّا المذکوره تالیاً ففی دخولها أو خروجها تأمّل:

۱؛ إذا تصرّف و الأمواج البحریه تتلاطم حول السفینه و تدفع بها من جانب إلی آخر.

۲؛ إذا تصرّف و العدو یقصف البلد و هو فیه (این آدم در زمانی در اموالش تصرف می کند که دشمن در حال بمباران شهر است و او هم در همان شهر به سر می برد)

۳؛ إذا تصرّف و هو أسیر فی ید العدو و عادته (عدو) قتل الأسیر.

۴؛ إذا تصرّف فی حاله، قدّم المتصرف للقتل، لأجل إجراء الحدّ أو القصاص.

خلاصه برخی از اینها قطعاً داخل است، برخی هم قطعاً خارج است، اما برخی قابل تامل است که آیا داخل در بحث است یا داخل در بحث نیست.

ما هول الأصل فی المسأله؟

متاخرین از علما، قبل از آنکه وارد بحث بشوند، می گویند: ما هو الأصل فی المسأله؟

یعنی اگر روزی دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه شد، اقلاً یک اصل عملی داشته باشیم که به آن مراجعه کنیم، مراد از اصل هم ممکن است اصول عملیه باشد و ممکن است قاعده اولیه باشد، یعنی ممکن است شامل قواعد کلی اجتهادی هم بشود.

خلاصه اگر در مسأله ای، دلیل بالخصوص پیدا نکردیم، اقلاً یک ادله عامه داشته باشیم.

کسانی که قائلند بر اینکه اگر مریض در بیشتر از ثلث تصرف کند، از اصل است نه از ثلث.

اینها به دو دلیل تمسک می کنند:

دلیل اول:دلیل اول شان عبارت است از: «الناس مسلطون علی اموالهم»

دلیل دوم: دلیل دوم شان «أفوا بالعقود» است.

می گویند مقتضای قاعده اولیه این است که اگر مریضی در بیش از ثلث اموالش تصرف منجّز کرد، این از اصل است نه از ثلث.

فلذا اگر از ناحیه معصوم ع، دلیلی بر خلاف این اصل رسید، اهلاً و سهلاً، یعنی همان دلیل خاص را می گیریم و به آن عمل می کنیم و الا این اصل برای ما حجت است. چرا؟ چون «الناس مسلطون علی أموالهم» من بر اموال خودم مسلط هستم، دلم می خواهد به مقدار ثلث تصرف کنم یا به بیش از ثلث تصرف کنم،حتی می توانم همه اموالم را به اجنبی ببخشم یا به اجنبی بفروشم که به ورثه اصلاً چیزی نرسد، نتیجه این می شود که از اصل خارج بشود، حالا می خواهد به مقدار ثلث باشد یا بیشتر از ثلث باشد.

یلاحظ علیه:

باید توجه کرد که «الناس مسلطون علی اموالهم» مشرّع نیست، یعنی شریعت ساز نیست.

توضیح مطلب: اینکه گفته شده: « الناس مسلطون علی أموالهم» یعنی طبق قواعد شرع، انسان بر اموالش مسلط است، ما باید ببینیم که قاعده شرع در اینجا ثلث است یا اصل؟، «الناس مسلطون علی اموالهم» می گوید انسان نسبت به اموال خود در چار چوب قانون شرع سلطه دارد، نه اینکه مطلقا سلطه داشته باشد حتی اگر بر خلاف قانون شرع باشد.

ص: ۵۳۲

بسیاری می گویند که بیمه با همه اقسام و انواعی که دارد صحیح است. چرا؟ چون «الناس مسلطون علی اموالهم» یعنی بیمه گر و بیمه کننده بر اموال شان مسلط هستند، ما می گوییم با «الناس مسلطون علی أمولهم» نمی توانیم مشروعیت بیمه را ثابت کنیم، چرا؟ چون در مرحله نخست باید ببینیم که بیمه از نظر قواعد شرع درست است یا درست نیست؟ اگر از نظر قواعد شرع مشروع بود، آنوقت «الناس مسلطون علی أموالهم» روی آن سوار می شود، نه اینکه با «الناس مسلطون علی أموالهم» مشروعیت یک مسأله فقهی را ثابت کنیم.

مطلب دوم: اگر کسی مال خودش وقف یا هبه کرد، بحث در این است که آیا در وقف قبض لازم است یا نه؟ آیا در هبه قبض لازم است یا نه؟ فقها می گویند در وقف مادامی که قبض نباشد کامل نیست یا در هبه مادامی که قبض صورت نگرفته باشد کامل نیست، اگر بگوییم: لا- یعتبر القبض فی الوقف و الهبه. چرا قبض در وقف و هبه معتبر نیست؟ به دلیل «الناس مسلطون علی أموالهم»، این گونه استدلال کردن به «الناس مسلطون علی أموالهم» درست نیست، با «الناس مسلطون علی أموالهم» در حدود قوانین شرع می توانیم تمسک کنیم، ما باید ببینیم که شرع مقدس در وقف قبض را معتبر کرده یا نکرده یا در هبه قبض را معتبر کرده یا نکرده؟ بعد از آنکه مسأله روشن شد، آنگاه بگوییم: «الناس مسلطون علی أموالهم» این همان است که من اول مذاکره گفتم که: « الناس مسلطون علی أموالهم» مشرّع و شریعت ساز نیست. فلذا نخست باید ثابت کنیم که تصرف از اصل است یا از ثلث، آنگاه با «الناس مسلطون علی أموالهم» تمسک کنیم.

پس اشکال اول این شد که «الناس مسلطون علی أموالهم» مشرّع و شریعت ساز نیست، بلکه اول باید ثابت کنیم آیا تصرّف از اصل است یا از ثلث، بعداً سراغ «الناس مسلطون علی أموالهم» بیاییم.

ثانیاً؛ اشکال دوم، این مرد که در حال مرض است و از طرفی هم چندان دل خوشی از ورثه ندارد، بر اموالش مسلط است، همه اموالش را به امام جماعت مسجد یا به فقرای شهر می دهد، این صحیح است و معامله هم لازم است، اما این منافات ندارد که ورثه هم حق ردّ را داشته باشند، «الناس مسلطون علی أموالهم» می گوید این معامله، یک معامله لازمه است، ما هم می گوییم این معامله، معامله لازمه است، اما لازم بودن منافات ندارد که طرف هم یکنوع حق ردّ داشته باشد، فرض کنید دو نفر در یک زمینی شریک اند، یکی از شرکا بدون اینکه شریک دیگر اطلاع داشته باشد، سهم خودش را به اجنبی می فروشد، این معامله لازم است، چون «الناس مسلطون علی أموالهم »، اما این منافات ندارد که شریکش حق رد و شفعه داشته باشد، بنابراین، «الناس مسلطون» نمی تواند مسأله را تمام کند، بله! البیع لازم من أوله إلی آخره، اما این مانع از آن نیست که ورثه هم حق ردّ داشته باشد، باید شما از خارج ثابت کنید که ورثه حق رد ندارد، این را «الناس مسلطون علی أموالهم» ثابت نمی کند، «الناس مسلطون علی أموالهم» می گوید این معامله مادامی که مانعی نداشته باشد، لازم است.یکی از شرکا که سهم خودش را بدون اطلاع شریک دیگر می فروشد، معامله اش لازم است، اما این لزوم معامله مانع از آن نیست که شریک دیگر حق رد داشته باشد، خلاصه اینکه «الناس مسلطون علی أموالهم» نصف راه را درست می کند که معامله لازم است، نصف دیگر را که آیا ورثه حق رد دارد یا ندارد؟ این را باید از خارج درست کنیم، و الا منافاتی ندارد.

به بیان دیگر: لزوم این معامله، لزوم حیثی است، یعنی من حیث مالک لازم است،اما لازم مطلق من جمیع الجهات نیست که حتی از جانب ورثه هم لازم باشد.

یلاحظ علیه:

أولاً؛ الظاهر من الأدلّه الدالّه علی تسلط الناس علی آمولهم، هو تسلّطهم علی أموالهم علی ضوء الضوابط المقرّره فی الکتاب و السنّه، فیجوز لهم بیع أموالهم، أو هبتها، أو وقفها إلی غیر ذلک من أنواع التقلّبات الشرعیه فی الأموال و الحقوق، و لا یمکن التمسّک بهذه الأدلّه فی الموردین التالیین: (۱)

۱؛ المعاملات المستحدثه کالتأمین (بیمه) و الشرکات الأربع و الرائجه فی الغرب الّتی لم تثبت شرعیّتها، فلا یصحّ التمسّک بهذه الأدلّه علی شرعیّه هذه المعاملات، بحجّه أنّ الناس مسلطون علی أموالهم و أنّ لهم التقلّب و التصرّف بأیّ نحو کان، من غیر فرق بین التصرّف الثابته شرعیّته و ما لم یثبت.

۲؛ إذا ثبتت مشروعیّه معامله خاصّه کالهبه و الوقف و لکن شکّ فی شرطیّه القبض فی صحّتها و عدمها، فلا یمکن التمسّک بتسلّط الناس علی أموالهم فی نفی عدم شرطیه القبض فی الرهن و الوقف، بل لابدّ من علاج الشکّ بطریق آخر.

و ا لمقام من هذا القبیل حیث شکّ فی مشروعیه هذا النحو من التصرّف فی حال المرض الّذی یتضرر به الوارث، و بعباره أخری: نشکّ فی أنّ الشارع هل أعطی للرّجل حق التصرّف التبرّعی فی أخریات عمره الّذی یصیر الوارث مستجدیاً (فقیر) فی حیاته.

ثانیاً؛ سلّمنا صحّه التمسّک بها فی إثبات تصرّف المریض و لزومه،لکنّ القول بأنّ نفوذ العقد بعد وفاته معلّق علی عدم ردّ الوارث، لا ینافی لزوم العقد فی حیاته و بعدها إلی زمان الردّ، فإنّ تصرّف المورّث علی وجه المحاباه أو التبرّع صحیح و لازم من جانب الطرفین فی حیاه المورّث و بعد رحیله، غیر أنّ هنا حقّاً لشخص ثالث، فله أن یمنع عن بقاء العقد و لزومه بعد موته و ثبوت مثل هذا الحقّ لا ینافی لزوم التصرّف من جانب البائع و المشتری و لا ینافی (۲) تسلّط الناس علی أموالهم فی حیاتهم،نظیر:

۱- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۸.

۲- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۲۹.

۱: إذا باع الشريک سهمه من أجنبی، فالبیع لازم من جانب البائع و المشتری، و التصرّف صحیح و مع ذلک أنّ للشریک الآخر، حق الأخذ بالشفعه، فثبوت مثل هذه الحقّ لا ینافی صحّه التصرّف و لزوم بیعه. (۱)

۲:تزویج الولی الصغیر أو الصغیره، فإنّ له الولایه علی تزویج المولّی علیه، لکن لزوم العقد بعد البلوغ رهن عدم الردّ من جانب المولّی علیه إذا لم یکن التزویج لصالحه (المولی علیه)، فثبوت مثل هذا لحقّ للمولّی علیه لا ینافی ولایه الولی علی التزویج و امتدادها إلی زمان البلوغ و انقطاعها بعد البلوغ، و مثل ذلک المقام حیث إنّ الإنسان ذو ولایه تامّه علی ماله مادام حیّاً، و أنّه لو تصرّف یبقی صحیحاً و لازماً فی حیاته و مماته، لکن للوارث تنفیذه و ردّه.

برای روشن شدن مطلب، یک مثالی هم از باب وصیت می زنم، تا معلوم شود که صحت، منافاتی با حق رد ندارد.، همه فقها می گویند: لو أوصی بأکثر من الثلث، این وصیت صحیح است، اما وارث حق امضاء و رد دارد، همان گونه که در باب وصیت این حرف را می زنید، در منجّزات مریض نیز همان حرف را بزنید.

۳: الإیصاء بأکثر من الثلث، فقد اتفق الفقهاء علی أنّ نفوذ الوصیّه فیما زاد علی الثلث یتوقف علی إذن الورثه، و لیس هذا تخصیصاً فی تسلّط الإنسان علی ماله، فالتسلّط محفوظ مادامت الروح فی بدنه، و إنّما یتوقف النفوذ بعد الموت علی عدم الردّ. (۲)

بنابراین، ما این قاعده را از دو راه نقد کردیم.

ص: ۵۳۶

۱- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۰.

۲- منجزات المریض و أقاریره، الشیخ جعفر السبحانی، ج۱، ص۳۰.

اولاً؛ گفتیم «الناس مسلطون علی أموالهم» مشرّع نیست، فلذا نمی توانیم مسائل مستحدثه و یا شرائط مشکوکه را با این قاعده رد کنیم یا اصلاح کنیم.

ثانیاً؛ گفتیم صحت این قطعی است،اما صحت حیثی است، یعنی من حیث مالك و طرف، اما حیث دیگر ممکن است حق رد داشته باشد.

فإن قلت: ممکن است شما بگویید : این فرمایش شما که می گویید معامله از طرف مالك واهب و از طرف موهوب له (که مستمندان است) صد درصد صحیح است، این با فتوای علما سازگار نیست، چون فقها می گویند اگر وارث رد کرد، در آمد های این مدت مال مشتری نیست، بلکه مال وارث است، مثلاً در وصیت معامله صد درصد صحیح است، می گوید چطور می گویید صد در صد صحیح است و حال آنکه اگر وارث رد کرد، می گویند منافع، «و النماء المتخلله » مال وارث است نه مال موهوب له، پس معلوم می شود که این معامله صد در صد صحیح نبوده، چون اگر صد درصد صحیح بود، باید نماء متخلل مال مشتری بود در وصیت، مال موهوب له بود در هبه و حال آنکه آقایان می گویند: النماء المتخلل إذا ردّ الوارث، یکون للوارث.

منجّزات مریض ۹۴/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

بحث ما در باره اصل اولی است، به این معنی که اگر یک روزی دست ما از دلیل کوتاه شد، چه باید کرد، اینجاست که برای رهایی از بن بست، یك اصلی بنام اصل اولی تاسیس می کنیم تا در موقع ضرورت به آن رجوع کنیم.

به بیان دیگر؛ اگر چنانچه دلیل مخالف در مسأله وجود داشته باشد، اشکالی ندارد و ما به همان دلیل مخالف عمل می کنیم، ولی اگر دلیل مخالف در مسأله نباشد، اصل اولی می گوید: منجّزات مریض از اصل است نه از ثلث. چرا؟ می گویند: «الناس مسلطون علی أموالهم».

ص: ۵۳۷

جواب از استدلال فوق الذکر

ما از این استدلال دوتا جواب گفتیم:

۱؛ جواب اول این بود که «الناس مسلطون علی أموالهم» مشرّع نیست، یعنی شریعت ساز نیست، یعنی انسان نمی تواند با تکیه به این قاعده فقه درست کند.

۲؛ دلیل دوم این بود که «الناس مسلطون علی أموالهم» دلالت بر صحت دارد، اما صحتش صحت حیثی است نه صحت مطلق،

به این معنی معامله ای که بین موّرث و بین همسایه انجام گرفته صحیح است، اما اینکه دیگری حق ندارد که آن را رد کند و بهم بزند، به این جهتش دلالت ندارد.

به بیان دیگر: برای همسایه ملکیت هست، تا مادامی که ورثه رد نکرده،

فإن قلت: ممکن است کسی اشکال کند که این فرمایش شما که می گویید ملکیت برای همسایه إلی زمان الرد ثابت، اینکه خانه را ملک همسایه کردم، ملکیت برای او إلی زمان الرد ثابت است ، این با فتوای علما سازگار نیست، چون علما می گویند بنا براینکه از ثلث است، اگر وارث رد کند، تمام نماء ها مال وارث است، این چه ملکیتی است که ملک همسایه است، اما درآمدش مال وارث باشد، کی؟ اگر وارث رد کند.

خلاصه این چه ملکیتی است که شما معتقدید من که فروختم تا ورثه رد نکرده ملک همسایه است، از آن طرف هم اگر قائل به اصل نشویم، بلکه قائل به ثلث بشویم، قائلین به ثلث می گویند تمام نماء ها و منافع متخلّله، همه اش مال وارث است، یلزم التفکیک بین الملکیه و النماء، خانه ملک همسایه است، اما نمائش مال وارث، این حرف یک چیز غیر قابل تصور است که ملکیتش مال همسایه باشد، اما اگر وارث رد کرد «علی القول بالثلث» تمام نماء ها مال ورثه است، این چه ملکیتی است که نه بو دارد و نه طعم، یعنی اثرش مال ورثه است نه مال همسایه.

ص: ۵۳۸

قلت: ما این اشکال را حل کردیم و گفتیم هیچ مانع ندارد که ملکیت مال همسایه باشد، اگر ورثه هم در آینده رد کرد، درآمد و نمائش هم مال ورثه باشد. چرا؟ چون در فقه نظیر داریم، نظیرش بیع فضولی است، چون شریف العلماء قائل به کشف حکمی است، شیخ انصاری هم تا حدی آن را تایید می کند،کشف حکمی چیست؟ آن این است که اگر مردی، خانه جناب زید را بدون اطلاعش در اول بهار به جناب عمرو فروخت، مالك (زید) هم اول پاییز این معامله را اجازه کرده،همه آقایان معتقدند که ملکیت ملك بر ملك مالکش باقی است،اما درآمد و نماء این ملك مال مشتری است - البته در صورتی که اجازه را کاشف بگیریم و کشفش هم کشف حکمی باشد نه کشف حقیقی.

کسانی قائل به کشف حکمی اند، فرق می گذارند بین ملکیت و بین نماء، می گویند ملکیت منتقل نیست، اما نماء منتقل است، ملکیت در همان ملك مالك اصلی خودش باقی است، یعنی جناب زید تا اول پاییز مالك این ملك است، اما در وسط که این ملك درآمد داشته،این نماء و درآمد ملك جناب عمرو (مشتری) می باشد که از فضول خریده است.

پس فرق است بین ملکیت و نماء، ملکیت مال مالك است، نماء و درآمدش مال آقای عمرو (مشتری) می باشد که از فضول خریده است، بنابراین، چه مانع دارد که فرق بگذاریم بین ملکیت و بین نماء، البته با این تفاوت که در این مثال دوم، تنفیذ می کند، اما در «ما نحن فیه» رد می کند، ولی هردو از یک مساس باز می شوند، در «ما نحن فیه » ورثه رد می کنند، ملکیت مال خریدار (همسایه) است، اما درآمد مال ورثه می باشد، اما در اینجا رد نمی کند، بلکه تنفیذ می کند، ملکیت مال مالك است، اما در آمد مال مشتری است که خریده، پس هردو از یک مساس باز می شوند، یعنی تفکیك النماء عن الملکیه، نماء را از ملکیت جدا کردیم، خلاصه هردو مثال یکی اند، غایه ما فی الباب در ما نحن فیه تنفیذ نیست، بلکه رد است، اما در مسأله فضولی تنفیذ است « فثبت جواز التفکیك بین الملکیه و المنافع».

ص: ۵۳۹

اولین کسی این مسأله را مطرح کرده ، استاد شیخ است بنام شریف العلماء.

فإن قلت: کیف یکون العقد صحیحاً واقعاً و باطناً من حین الردّ مع أنّ القائل بالخروج عن الثلث یذهب إلی أنّ النماءات المتخلّله بین العقد و الردّ – إذا کان المبیع زائداً علی الثلث – هی للوارث، و هذا – تفکیلک - لا یجتمع مع الصّحه الواقعیه و کون المبیع أو الموهوب للمشتری.

اگر واقعاً صحیح است و ملک مال همسایه است، پس باید نماء و درآمدش هم مال همسایه باشد و حال آنکه شما می گویید ملکیت مال همسایه است، اما درآمدش مال وارث می باشد.

قلت: إنّ القول بأنّ النماءات المخلّله للوارث، لا یلزم سلب الملکیه عن المشتری بل تبقی العین فی تلک الفتره علی ملکه، غایه الأمر تکون النماءات المتخلّله للوارث و لا مانع فی التفکیک بین بقاء العین فی ملک المشتری و کون النماء للوارث – در صورتی که ورثه رد کنند - نظیر ذلک إجازه المالک فی البیع الفضولی، إذا باع (فضولی) بستاناً فی أوّل الربیع (اول بهار) من زید و أجاز المالک أوّل الخریف (اول پاییز) فالعین ملک للمالک المجیر فی تلک الفتره، و أمّا النماءات فهی للمشتری بعد الإجازه فهنا تفکیک بین ملکیه العین و ملکیه الآثار، و هذا ما یسمّی بالکشف الحکمی، فإنّ إجازه المالک لا تبطل مالکیته من حین العقد إلی زمان الإجازه، و مع ذلک تکون الآثار للمشتری، فالإجازه تنفیذ فی جانب العین، عکس ذلک فی المقام، فإنّ الردّ نقض للآثار و کونها للوارث مع کون العین للمشتری أو الموهوب له (اللتین قبل الردّ).

بنابراین، ما نتوانستیم این دلیل را کافی بدانیم، کسانی که می خواهند برای اصل یک پایگاه درست کنند، بگویند «یخرج من الأصل»، پایگاه شان «الناس مسلطون علی أموالهم» باشد، با دو دلیل رد کردیم:

اولاً ؛ گفتیم« الناس مسلطون علی أموالهم» مشرّع نیست.

ثانیاً، این صحت، صحت نسبی است نه صحت مطلق.

خلاصه ما در اینجا فرق نهادیم بین ملکیت و بین آثار.

۲؛ وجوب الوفاء بالعقود

دلیل کسانی که می گویند از اصل است نه از ثلث

می گویند اصل اولی،همین اصل است، یعنی مقتضای ادله اولی این است که از اصل است،یکی «الناس مسلطون علی أموالهم»، دومی: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » (۱) .

جناب مالک از ورثه خوشش نمی آید، زمنیش را منتقل می کند به همسایه، دو روز بعد هم از دنیا می رود، می گوید شرع مقدس فرموده: « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »، معنای « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » این است که معامله لازم است و اگر معامله لازم شد، جناب وارث حق ندارد که آن را رد کند.

بله! اگر امام صادق ع بفرماید علیه الردّ، علی رأسی و عینی، اما فعلاً بحث ما در اصل اولی است و آن این است که: أیها الناس، البائع و الجار و الورثه یجب علیهم الوفاء بالعقد، می گوید معنای « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » این است که:«کلّ من کان تحت قبّه القمر، یجب علیهم الوفاء بالعقود »، همسایه ، مشتری،وارث هم جناب زید، همه باید این عقد را محترم بشمارند، لازمه محترم دانستن عقد این است که از اصل است نه از ثلث.

یلاحظ علیه: تمام مغالطه در یک کلمه است، « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » طرفین معامله را می گیرد، نه همسایه ها و کلّ من تحت قبّه القمر، می گوید جناب بایع و مشتری که همسایه است،باید این عقد را محترم بشمارید و هذا العقد لازم لا ینفک، بنابراین، لزومش حیثی است، یعنی من حیث البائع و المشتری، این منافاتی ندارد که بر وارث واجب الوفاء نباشد، وارث حق رد داشته باشد،این فقط می رساند که جناب بایع و جناب مشتری باید پایبند عقد خود باشد،ما هم می گوییم باید پایبند عقد خود باشد، اما همسایه،وارث، فرزند وارث،اینها هم باید آن را محترم بشمارند، این در نمی آید، « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » حاکی از آن است که باید طرفین عقد، به عقد شان وفا کنند، وارث طرفین عقد نیست.

۱- مائده/سوره۵، آیه۱.

إنّ مقتضى ما دلّ على لزوم العقود و الإيقاعات هو خروجها من الأصل، قال سبحانه: « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »، قوله: «آلمؤمنون عند شروطهم» فإنّ مقتضى وجوب الوفاء، هو الخروج من الأصل، لأنّ الخطاب لا يختصّ بالمتعاقدين، و كذا بالنسبه إلى الباقى، فيجب على الوارث ترتيب أثر ملكيه ذلك الغير و التوقف على إجازه الوارث، ينافى إطلاق وجوب الوفاء عليه واقعاً.

اگر بگویید: حتماً باید وارث آن را تنفیذ کند، این با اطلاق آیه « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » سازگار نیست، یکسان است که وارث اجازه بدهد یا وارث اجازه ندهد.

و بالجمله جميع ما دلّ من الأدلّه العامّه على لزوم العقود و الإيقاعات قاضيه بالخروج من الأصل.

پرسش

ادله عامه که می گویند اصل در عقود لزوم است، غیر از این دوتا (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، المؤمنون عند شروطهم) هست، یا دلیل دیگر هم دارد؟

پاسخ

مرحوم شیخ انصاری در اول بیع یک بحثی دارد که: الأصل فی العقود، اللزوم، حتی در اول خیارات این مطلب را تکرار کرده که اصل در عقود لزوم است، نه تنها با این دو دلیل استدلال می کند، بلکه هم با «الناس مسلطون علی أموالهم» استدلال می کند،هم با «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »، و هم با « المؤمنون عند شروطهم»، همچنین آدله دیگر. به نظرم در حدود ده یا یازده دلیل می آورد که:« الأصل فی العقود، اللزوم ».

بنابراین، تمام این ادله طرفدار:« الخروج من الأصل لا من الثلث» هستند.

يلاحظ عليه: اشتباه این استدلال خیلی روشن است، البته استدلال شیخ هم درست است، یعنی اصل در بیع لزوم است، منتها بین المتعاقدین، یعنی ناظر به وارث نیست. إن الخطاب فی قوله: « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »، أو التكليف الوضعى فى قوله: « المؤمنون عند شروطهم» متوجّه لمن قام به العقد و هو البائع و المشترى و الشارط و المشروط عليه، فيلزم عليهم الوفاء بالعقد، و أمّا الخارج عن الخطاب فلا، (مانند ورثه) إذ ليس عاقداً و لا معقوداً له و لا شارطاً و لا مشروطاً عليه.

ففی مورد الکلام یجب علی المتبایعین فی البیع المحاباتی فی مرض الموت، الوفاء بالعقد و تبادل الثمن و المثمن.

ولـذا اگر پـدری، دختر چهار ساله خودش را به یک پسـری عقد کرد، البته این دونفر، باید به عقد خود شان وفا کنند، اما خود دختر بعـد البلوغ، حق نظر دارد. چرا؟ چون طرف عقـد نبوده،طرف عقد ولی صبی و ولی صبیّه بوده، ولی صبی وصبیه حق بهم زدن عقـد را ندارنـد، اما خود صبی و صبیه بعد البلوغ حق بهم زدن عقد اولیای خود را دارند و این منافات با « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »، چون « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » متعاقدین را می گیرد، اما صبی و صبیّه که هنوز کوچکند،طرف معامله نیستند.

فـإن قلت: اگر واقعـاً « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » فقط متوجه بایع و مشتری است، یعنی ورثه و همسایه را نمی گیرد، فقط متوجه متعاقـدین است، اگر این است،پس من چطور از او بخرم، من در صورتی می توانم بخرم که برای من هم وفا به عقد واجب باشد.

اگر برای من وفا به عقـد واجب نیست، من چطور بخرم؟ اگر « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » مال آن قماش فروش است وصاحب کارخانه که قمـاش را فروخته، این دو نفر بایـد بهم وفـا کننـد، امـا من عابر که می خواهم لباس بخرم، من را نگرفته، اگر نگرفته من چطور بخرم؟

قلت: شـما از راه دیگر می توانی بخری، آن کـدام است؟ ذات الیـد، الید أماره الملکیه، اگر من می خرم نه بخاطر این است که من مکلّف به « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » هستم، من مکلّف به « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » نیستم، مکلّف به « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » صـاحب خانه است و پارچه فروش، من اگر می خرم، بخاطر این است که ید علامت ملکیت است.

ص: ۵۴۳

فإن قلت: إذا لم يجب الوفاء بالنسبه إلی غیر المتعاقدین، لزم من ذلک عدم جواز شراء المثمن من المشتری، لأنّ الشراء فرع کونه مالکاً و هو رهن صحّه العقد و اعتباره فی المتعاقدین و غیرهما.

قلت: إنّ الشراء لأجل کون المشتری صاحب الید الکاشفه عن کونه مالکاً، لا من باب وجوب ترتیب آثار العقد للمتعاقدین، و غیرهما إلّا إذا علم فساد العقد.

«إلی هنا تمّ » دو دلیلی که قائلین به اصل گفتند: متقضای قاعده اولیه این است که أنّه من الأصل، لا من الثلث، مقتضای قاعده اولیه، تا برسیم به قاعده ثانویه.

گاهی تکیه کرده اند به « الناس مسلطون علی أموالهم»، گاهی هم بر « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » تکیه نموده اند، و گاهی هم به دلیل سوم تکیه می کند که استصحاب تنجیزی باشد و آن را در جلسه آینده خواهیم خواند.

منجّزات مریض ۹۴/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

بحث ما در این مسأله، راجع به اصل اولی است، فقهای ما قبل از آنکه وارد مسأله ای بشوند، در درجه اول می گویند مقتضای قاعده اولیه چیست؟

قاعده اولیه منحصر به اصول عملیه نیست، بلکه قواعد کلی و اجتهادی را هم می گیرد، خیال نشود وقتی که می گوییم مقتضای اصل، مراد فقط اصل عملی است، بلکه مراد از اصل، اعم از اصل عملی و ادله اجتهادیه می باشد، فلذا متقتضای اصل اولیه، گاهی ممکن است ادله اجتهادی باشد،گاهی ممکن است اصل عملی باشد، اتفاقاً در اینجا دوتا قاعده اجتهادی داشتیم، یکی «الناس مسلطون علی أموالهم» بود، دیگری هم « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ »، البته الآن می رسیم به اصل عملی.

خلاصه اینکه هر وقت در کلمات علما دیدیم که می گویند: مقتضی الأصل الأولی، فکر ما فقط روی اصول عملیه متوجه نباشد، بلکه مراد اعم از اصول عملیه و قواعد اولیه می باشد، در جلسه گذشته گفتیم که آن دو قاعده مقتضی است نه علت تامه، فقط می گوید انسان بر مال خودش مسلط است، یا می گوید طرفین باید به این عقد خودش عمل کنند، این ناظر به حق ورثه نیست که آیا ورثه هم ملزم است یا ملزم نیست، بلکه حق ردّ دارد، نسبت به آن طرف ساکت است ولذا نمی تواند حکم اولیه باشد، این مرحله خود اینها را می گوید، بحث ما در اینجا نیست، بحث ما در باره وارث است، این دو دلیل، نه کار ورثه را نفی می کند و نه اثبات.

ص: ۵۴۴

۳: الاستصحاب التنجیزی

دلیل سومی که این آقایان آورده اند، اصل عملی است بنام استصحاب تنجیزی، در مقابل استصحاب تعلیقی، استصحاب تعلیقی محل بحث است، اما استصحاب تنجیزی محل بحث نیست، استصحاب تعلیقی همان مثال معروف است که اگر انگوری کشمش شد، استصحاب تعلیقی دارد، زمانی که انگور بود،«إذا غلی یحرم»، الآن هم که نبیذ شده، »فإذا غلی یحرم»، این محل بحث است، اما استصحاب ما در اینجا استصحاب تنجیزی است، یعنی آدم موقعی که حی و حاضر بود، عقل و شعورش هم سر جایش بود، حق تصرف داشت، الآن که مرده،نمی دانیم آیا آن تصرفی قبلی اش از آن حالت صحت و استحکام بیرون آمده یا نه؟ اصل این است آن تصرفی که در حال حیات کرده، به قوت خودش باقی است، یعنی آن تملیک و تملکی را که انجام داده، در حال حیاتش منجّز بود، بعد از وفات نمی دانیم از آن حالت بیرون آمد یا نه؟ اصل این است که بر همان حالت اول خود باقی است، فیخرج من الأصل لا من الثلث. چون تصرف قبلی اش از اصل بود، الآن هم باید از اصل باشد.

البته مراد از حال حیات، یعنی حال مریضی که عقل و شعورش سر جای خودش است و در چنین حالتی یک سلسله تصرفاتی انجام می دهد.

الجواب، الجواب، جوابی که از دو دلیل قبلی دادیم، اینجا نیز همان جواب جریان دارد، یعنی جوابی را که از « الناس مسلطون علی أموالهم» و از « أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » دادیم، همان جواب در اینجا نیز جریان دارد، و آن این است که استصحاب تنجیزی بین الواهب و الموهوب له را درست می کند، بین واهب و الموهوب له،این عمل یک عمل نافذی است، ولی بحث ما بین اینها نیست، بلکه بحث ما در فرد ثالثی است که در کنار نشسته و آن ورثه است، ورثه می گویند این پدر، به ما ضرر وارد کرد، چون تمام اموال را به یک بسته آب نبات فروخته، بحث ما در این قسمت است، ولی شما می گویید این طرف معامله اش نافذ است، البته ما هم در معامله را در آن طرف نافذ می دانیم، ولی بحث ما در آن طرف نیست، شما اگر دلیل برای ارائه کردن دارید، باید با دلیل خود حق رد را از ورثه بگیرید،چون بحث ما در حق رد اوست، جایی که شما دلیل برایش اقامه می کنید،ما هم نسبت به آنجا حرف نداریم، آنجا که ما حرف داریم، دلیل شما ناظر به آنجا نیست، یعنی نه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » آنجا را شامل می شود، نه « الناس مسلطون علی أموالهم» و نه استصحاب تنجیزی.

الاستصحاب التنجیزی

إنّ السلطنه من الأحکام الوضعیه الثابته حال الصحّه فمع الشک فی بقائها فی حال المرض هو استصحابها، و لازمه نفوذ التصرّفات بعد الموت مطلقاً و الخروج من الأصل لا الثلث.

البته استصحاب را بعد الموت تقریر کردم، و این درست نبود، فلذا اصلاحش می کنم و می گویم باید استصحاب را تقریر کنیم در حال مرض، و بگوییم إذا کان صحیحاً، می توانست اموال خودش را ببخشد، حالا- که صار مریضاً، می تواند همه اموال خودش را ببخشد.

بنابراین، استصحاب در حال مرض است، حال صحت را استصحاب می کنیم در حال مرض، البته بعد از موت را هم باید استصحاب کنیم، بنابراین، استصحاب را اختصاص ندهیم به بعد المرض، بلکه قبل المرض را هم بیاوریم، در حال صحت و سلامتی، هبه اش نافذ بود، در حال مرض هم نافذ است و هکذا بعد الموت هم نافذ می باشد.

یلاحظ علیه: بما مرّ فی أنّ کون العقد لازماً فی حال حیاته و صحته و مرضه و بعد رحیله، لا ینافی ثبوت حق الردّ للوارث بعد رحیله، إذ لیس معنی اللزوم أن لا یکون لأحد حقّ الفسخ، بل المراد من اللازم ما یقابل الجائز بالذّات، کالعاریه فی مقابل البیع فهو لازم بالطبع، و علی ذلک فالعقد لازم، و لکنّه لا یمنع عن ثبوت حقّ الردّ للوارث، فلو دلّ الدّلیل علیه، فهو لا ینافی لزوم العقد حسب طبعه.

تعبیر من،تعبیر بهتر است، یعنی این لزوم، لزوم حیثی است، لزوم من جمیع الجهات نیست.

و بهذا ظهر أنّ القاعده الأولیه تنسجم مع القولین.

قاعده اولیه هم با اصل سازگار است و هم با ثلث.

تا اینجا ادله کسانی که می گفتند مقتضای قاعده اولیه ثلث است نه اصل، مگر اینکه دلیل قائم بشود به پایان رسید.

ص: ۵۴۶

أقوال الفقهاء فی المسأله

اهل سنت بیش از یک قول ندارند، یعنی همه متفق القول هستند که اگر انسانی در حال مرض،عملی را انجام بدهد، با وصیت فرق نمی کند، یعنی همان گونه که وصیت از ثلث است، مازاد از ثلث احتیاج به امضای ورثه دارد، تنجیزش نیز چنین است، یعنی فرق بین وصیت و تنجیز نمی گذرند.

اتّفق فقهاء السنّه علی أنّ منجّزات المریض تخرج من الثلث، و هذا ما نصّ علیه السیّد فی الانتصار و الشیخ فی الخلاف.

اما علمای امامیه بر دو قولند، یعنی فقهای شیعه از زمان شیخ طوسی تا زمان محقق اردبیلی و محقق سبزواری غالباً همه می گویند من الأصل، یعنی بر خلاف قول اهل سنت فتوا داده اند، من این اقوال را می خوانم، منتها توجه داشته باشید که در دوجا دلالتش ضعیف است، اما بقیه دلالتش واضح و روشن است، علمای پیشین ما همگی گفتند از اصل است نه از ثلث ،(یخرج من الأصل، لا ـ من الثلث) یعنی فرق نهاده اند بین معلّق و بین منجّز، در منجز گفته اند از اصل است، اما در معلّق گفته اند از ثلث است نه از اصل.

نعم اختلف أصحابنا فی ذلک، فهم بین قائل بخروجه من الأصل، و بین قائل بخروجه من الثلث، و ها نحن نذکر بعض أقوال کلتا الطائفتین إلی نهایه القرن العاشر.

کلمات القائلین بالخروج من الأصل

۱: قال الشیخ المفید: و إذا وهب فی مرضه أو تصدّق، جاز ذلک له فی جمیع ماله و لم یکن لأحد معارضته فی ذلک، و البیع فی المرض صحیح – کالهبه و الصّدقه – إذا کان الإنسان عاقلاً مالکاً لرأیه» (۱) .

۱- المقنعه، شیخ مفید، ص۶۷۰، کتاب الوصیّه، باب الوصیّه و الهبه فی المرض.

مرحوم شیخ مفید در سال:۳۳۶ متولد شده و در سال:۴۱۳ فوت کرده، و ایشان در تنظیم عقاید شیعه خیلی موفق بوده است.

۲: قال السید فی الانتصار: و ممّا انفرد به الإمامیه بأنّ من وهب شیئاً فی مرضه الّذی مات فیه إذا کان عاقلاً ممیّزاً، تصحّ هبته، و لا یکون من ثلثه بل یکون من صلب ماله، و قد خالف باقی الفقهاء فی ذلک، و ذهبوا إلی أنّ له الهبه فی مرض الموت محسوبه من الثلث» (۱) .

سید مرتضی در سال:۳۵۵ متولد شده و در سال:۴۳۶ داری فانی را وداع گفته است.

۳: قال الشیخ فی الخلاف: إذا وهب فی مرضه المخوف شیئاً و أقبضه ثمّ مات، فمن أصحابنا من قال: لزمت الهبه فی جمیع الموهوب و لم یکن للورثه فیها شیء، و منهم من قال: یلزم فی الثلث و یبطل فیما زاد علیه، و به قال جمیع الفقهاء.

نکته: جناب شیخ طوسی در سال:۳۸۵ در خراسان متولد شده و در سال:۴۶۰ در نجف اشرف فوت نموده و قبرش هم در نجف اشرف می باشد، ایشان هم شاگرد شیخ مفید است و هم شاگرد سید مرتضی، و یکی از عجایب این است که در زمان آیت الله حکیم، هنگام تعمیر مسجد شیخ طوسی (محل دفن شیخ طوسی) بدن شیخ ظاهر شد و این بدن کاملاً تر و تازه بود، مرحوم آیت الله حکیم رفت و صورت خود را به صورت شیخ نهاد و بر آن بوسه زد، و این امر هم برای آیت الله حکیم و هم برای سایرین اعجاب آور بود، چون از فوت ایشان تقریباً نهصد سال و اندی می گذشت.

۱- الانتصار، سید مرتضی علم الهدی، ص۴۲۵، کتاب الهبه، تحت عنوان:الهبه فی مرض الموت.

دلیلنا علی الأول: أخبار الطائفه المرویه فی هذا الباب» (۱) .

وقال (الشیخ) أیضاً فی کتاب الشفعه: إذا باع فی مرضه المخوف شقصاً، و حابی فیه من وارث صحّ البیع و وجبت به الشفعه بالثمن الّذی وقع علیه البیع» (۲) .

و قال – أیضا – فی النهایه: و الهبه فی حال المرض صحیحه إذا قبضها و لیس للورثه الرجوع فیها، فإن لم یقبضها و مات کان ما وهب راجعاً إلی المیراث، و کذلک ما یتصدّق به فی حال حیاته، و البیع فی حال المرض صحیح کصحّته فی حال الصحّه إذا کان المریض مالکاً لرأیه و عقله» (۳) . نهایه شیخ طوسی، فقه منصوص است، یعنی ایشان در این کتاب سند روایت را انداخته، متن روایات را به عنوان فتوا آورده است فلذا به این کتاب می گویند: الفقه المنصوص.

۴: قال ابن البرّاج: و إذا وهب المریض فی حال مرضه شیئاً و أقبضه کانت الهبه صحیحهً و لم یکن للوارث الرجوع فیها – و بیعه فی حال مرضه صحیح إذا کان ثابت العقل، و مالکاً لرأیه» (۴) . و قال فی کتاب آخر له: إذا جمع بین عطیه منجّزه و عطیه مؤخّره (وصیت) دفعه واحده و لم تخرجا من الثلث ،کیف یفعل بهما؟

الجواب: إذا جمع بین ذلک و لم تخرجا من الثلث، قدّمت العطیه المنجّزه، لأنّها سابقه و تلزمه فی حقّ المعطی، فیجب فیها ما ذکرناه من التقدیم علی المؤخّره الّتی لم تلزم» (۵) .

ص: ۵۴۹

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج۳، ص۵۷۳، کتاب الهبه، المسأله۲۱.

۲- الخلاف، شیخ طوسی، ج۳، ص۴۵۵، کتاب الشفعه، المسأله ۴۰.

۳- النهایه، شیخ طوسی، ص ۶۲۰، کتاب الهبه.

۴- المهذّب، ابن برّاج، ج۱، ص ۴۲۰، کتاب الإقرار.

۵- جواهر الفقه، ابن برّاج، ص۱۵۳، المسأله۵۳۷، النشر الإسلامی.و فی دلالته علی أنّ المنجّز من الأصل تأمّل، لو لم یدلّ علی العکس، فهو ظاهر فی أنّه إذا لم یکف الثلث المنجّز و المعلّق، یقدم الأول لتقدمه. فلاحظ.

ابن برّاج در سال:۴۰۰ متولد شده ودر سال:۴۸۱ فوت کرده است، پانزده سال از شیخ طوسی کوچکتر است، ایشان همکار شیخ طوسی بوده است. ایشان هم شاگرد سید مرتضی می باشد.

۵:قال صاحب الوسیله: فإن أوصی فی حال الصحّه أو فی المرض غیر المخوف أو المشتبه و نجّز کان من أصل المال، و إن لم ینجّز کان من الثلث» .

۶: قال ابن زهره فی الغنیه: و الهبه فی المرض المتصل بالموت محسوبه من أصل المال، لا من الثلث،بدلیل الإجماع المشار إلیه» (۱) .

ابن زهره در سال:۵۱۱ به دنیا آمده و در سال:۵۸۵ هم دار فانی را وداع گفته است، تولد و رحلتش در حلب سوریه بوده.

۷:و قال ابن ادریس فی السرائر: إذا وهب فی مرضه المخوف شیئاً و أقبضه ثم مات، فمن أصحابنا من قال: تلزم الهبه فی جمیع الشیء الموهوب، سواء کان الثلث أو أکثر من الثلث، و هو الصحیح من المذهب الّذی تقتضیه الأصول، و منهم من یقول: تلزم فی الثلث و تبطل فیما زاد علیه» (۲) .

و به أفتی فی کتاب الوصیّه.

ابن ادریس متولد:۵۴۵، و متوفای:۵۹۸ می باشد.

۸: و قال الفاضل الآبی فی کشف الرموز بعد ذکر أدلّه القولین: و الأشبه أنّ جمیع تصرّفاته من الأصل بوجوه... إلی أن قال: لفتوی أکثر الأصحاب» (۳) .

فاضل آبی،اهل ساوه ایران است، ایشان در حدود ۶۷۰ فوت کرده است.

۱- غنیه النزوع، ج۱، ابن زهره، ص۳۰۱، کتاب الهبه، ط مؤسسه امام صادق ع .

۲- السرائر، ابن ادریس، ج۳، ص۲۲۱، کتاب الهبه.

۳- کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، فاضل آبی، ج۲، ص۹۱، ط النشر الإسلامی.

۹: وقـال المحقق الأـردبيلى فى ذيـل كلاـم العلّاـمه فى الإرشـاد: و فى التبرّعـات المنجّزه قولاـن: و دليل الأول لزوم المنجّزات و صحّتها أظهر و هو الأصل، و الإستصحاب، و تسلط الناس على أموالهم» (۱) .

محقق اردبیلی در سال:۹۹۳ فوت کرده، اما تولدش معلوم نیست.

۱۰: و قـال السبزوارى فى الكفـايه: و أمّـا التبرّعـات المحضه، كالهبات و الصـدقات و ما فى حكمها،كالبيع بأقل من ثمن المثل و الشـراء بأزيـد منه، و القـدر الزائـد فما أخذه من العوض فاختلف الأصـحاب فى حكمها و قيل: إنّها تمضـى من الثلث، وقيل: من الأصل، و هو أقرب للأصل» (۲) .

منجّزات مریض ۹۴/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

در جلسه گذشـته عبارات کسانی را خوانـدیم که معتقـد به خروج از اصل بودنـد نه خروج از ثلث، اینک عبارات اشخاصـی را می خوانیم که قائل به خروج از ثلث می باشند نه خروج از اصل.

كلمات القائلين بالخروج من الثلث

۱: قـال الشـيخ: رجـل أعتق عبـداً له لا مال له غيره فى مرضه المخوف – مردی هنگام مرض موت، غلامش را آزاد کرد و حال آنکه غیر از این غلاـم، مال دیگری نـداشت – نظر فيه، فإن لم يجزه الورثه بطل العتق فى ثلثى العبـد و صـحّ فى الثلث، و يكون الولاء فى الثلث له» (۳) .

۲: قال المحقّق فى النافع: تصرّفات المريض إن كانت مشروطه بالوفاه فهى فى الثلث» (۴) .

مرحوم آیت الله بروجردی به نماینده خود در «دار التقريب بين المذاهب الإسلامى» مرحوم شیخ محمد تقی قمی دستور داد که «المختصـر النـافع» را در قـاهره چاپ کن، ایشان هم طبق دسـتور آقا، چنـد هزار نسـخه چاپ کرد، در ظرف دو ماه تمام نسخه هایش خریداری شد. و عمده این است که کتاب مذکور، سخن گزنده ای ندارد که طرف را ناراحت کند.

ص: ۵۵۱

۱- مجمع الفائده و البرهان، محقق اردبیلی، ج۹، ص۲۱۴.

۲- کفایه الأحکام، محقق سبزواری، ج۲، ص۷۳، کتاب الوصیّه.

۳- المبسوط، شیخ طوسی، ج۴، ص۱۰، کتاب الوصایا.

۴- المختصر النافع، محقق ثانی، آخر أحکام الوصیه، ۱۹۳.

۳: و قـال المحقّق فی الشـرائع: و المریض ممنـوع مـن الوصـیّه، بمـا زاد علی الثلـث إجماعـاً، إذا لـم یجز الـورثه، و فی منعه من التبرّعات المنجّزه، الزائـده علی الثلث، خلاف بیننا، و الوجه المنع» (۱) . یعنی نمی توانـد همه را عطیه و هبه کند، فقط به مقدار ثلث می تواند.

و للمحقّق کلمات مماثله فی غیر هذا الباب، فقد قال فی کتاب الوقف: « فلو وقف فی مرض الموت، فإن أجاز الورثه، و إلّا اعتبر من الثلث، کالهبه و المحاباه فی البیع، و قیل یمضی من أصل الترکه، و الأوّل أشبه» (۲)

۳: و قـال العلّامه فی تحریر الأحکـام: « الرابع عشـر: المریض محجور علیه إلّا فی ثلث مـاله فی التبرّعـات، کالهبه، و الصـدقه، و العتق، و لو اشـتمل البیع علی المحاباه مضی ما قابل رأس المال من الأصل، و الزیاده من الثلث، و لو أجازت الورثه صحّ جمیع ما أجازوا فیه» (۳) .

تحریر الإحکـام در میـان کتب شـیعه نظیر نـدارد، قریب چهـل هزار فرع در این کتاب آمـده است، مطالعه این کتاب به همگان سفارش می شود.

و قال فی القواعد: «أمّا المعجله للمریض فإن کانت تبرّعاً، فالأقرب أنّها من الثلث إن مات فی مرضه و إن برأ، لزمت إجماعاً» (۴) .

المعجلّه، به معنای منجز است، یعنی المنجّزه، ولذا به دنیا می گویند معجّل و به آخرت می گویند مؤجّل.

۴: و قـال فخر المحقّقین فی «الإیضـاح» فی شـرحه: « اختلف الفقهـاء فی تصـرّفات المریض المنجّزه المتـبرّع بهـا، أعنی الّتی بلا عوض غیر الإقرار، فقال بعضـهم إنّها من الثلث کالمعلّقه بالموت (مانند وصـیت،همان گونه که وصـیت از ثلث است، این هم از ثلث می باشد)، و هو اختیار والدی المصـنّف و الشیخ فی المبسوط و الصدوق و ابن الجنید، و مفهوم قول الشیخ فی الخلاف، و قال المفید فی المقنعه و الشیخ فی النهایه و ابن البرّاج و ابن ادریس أنّها من الأصل، و الأوّل هو الصحیح عندی لوجوه» .

ص: ۵۵۲

۱- شرائع الإسلام، محقق اول، ج۲، ص۱۰۲، کتاب الحج.
۲- شرائع الإسلام، محقق اول، ج۲، ص۲۱۲، کتاب الوقف.
۳- تحریر الأحکام، علامه حلی، ج۲، ص۵۳۷، کتاب الحجر.
۴- القواعد، علامه حلّی، ج۲، ۲۲۹، کتاب الوصایا.

۵: و قال الشهید فی اللمعه: « و لو وهب أو وقف أو تصدّق فی مرض موته فهی من الثلث إلّا أن یجیز الوارث» (۱) .

و قال فی الدروس فی باب الوقف: « و وقف المریض ماض من الثلث إذا لم یجزه الوارث» (۲)

۶: و قال ابن قطّان فی المعالم: « و یحجر علی المریض فی ثلثی ماله، فلو تبرّع منه بشیء منجّزاً أو وصیّهً لم یصحّ إن مات فی مرضه و لم یجز الورثه» (۳) .

۷: و قال الفاضل المقداد: فی« شرح المختصر النافع» بعد ذکر أدلّه الثلث، و الفتوی علی هذا» .

۸: و قال ابن فهد الحلّی فی «المهذّب البارع»أقوال، المشهور أنّها من الثلث، و هو أحد قولی الشیخ ... إلی قال: « و قال الشیخان فی النهایه و المقنعه أنّها من الأصل و الروایات بالأوّل» (۴) .

ابن فهد حلی در سال:۷۴۱ فوت کرده و قبرش هم در کربلاست، و ایشان واقعاً عارف بوده، و توسل به این ایشان (ابن فهد حلی) خیلی کار گشا می باشد.

۹: و قال المحقّق الثانی فی «جامع المقاصد» بعد ما نقل ما ذکره صاحب الإیضاح من المختلف فقال: «المختار هو الأوّل و مراده هو الثلث، و استدلّ علیه بصحیحتی علی بن یقطین و یعقوب بن شعیب» (۵) .

۱۰: و قال الشهید الثانی فی «المسالک» کتاب الحجر: و فی وقوع هذه و شبهها من أصل المال أو من الثلث قولان:« أحدهما من الأصل ... إلی أن قال: و الثانی أنّها من الثلث، ذهب إلیه جماعه من المتقدّمین، منهم الصدوق و الشیخ فی أحد قولیه، و اختاره عامّه المتأخرین، منهم المصنّف و هو الأقوی» (۶) .

ص: ۵۵۳

۱- اللمعه الدمشقیه، ص ۹۰، کتاب العطیه.

۲- الدروس الشرعیّه، شهید اول، ص۲۶۳، کتاب الوقف.

۳- معالم الدین، ابن قطّان، ج۲، ص۲۹۲، کتاب الوصیّه.

۴- مهذّب البارع، ابن فهد حلّی، ج۲، ص۱۶، کتاب الوصیّه.

۵- جامع المقاصد، محقق ثانی، ج۱۱، ص۹۴.

۶- مسالک الأفهام، شهید ثانی، ج۴، ص۱۵۷.

و قـد اختصـرنا فى نقل الأقوال بعشـر كلمات من كلّ طائفه ليعلم أنّ القولين مشـهوران متكافئان، لا يرجّـح أحـدهما على الآخر، وقد اختار الخروج من الثلث صاحب الجواهر و أفاض الكلام فيه» (١) .

و أكثر من عصرنا من المشايخ على القول بالخروج من الأصل، غير السيد المحقّق البروجردى حيث كان يرجّح القول بالثلث.

و للوقوف على واقع القولين نـذكر كلمتين:« إحـدهما للعلّامه الحلّى فى «التـذكره» و الأخرى لشارح «القواعـد» صاحب «المفتاح الكرامه».

قال العلّامه: « التبرّعات المنجّزه كالعتق و المحاباه و الهبه المقبوضه و الصـدقه المقبوضه و الوقف المقبوضه و الإبراء من الدين و العفو عن الجنايه الموجبه للمال، إذا وقعت فى حال الصحّه فهى من رأس المال إجماعاً.

و إن كانت فى مرض الموت فهى من الثلث على أقوى القولين عندنا، و عند الجمهور العلماء خلافاً لبعض علمائنا حيث قال: إنّها تمضى من الأصل.

و قال أهل الظاهر: الهبه المقبوضه من رأس المال» (٢) . اهل ظاهر به طائفه اهل سنت مى گويند.

و قال العاملى – بعد قول العلّامه - : «و يحجر على المريض فى التبرعات كالهبه و الوقف و الصدقه و المحاباه، فلا تمضى إلّا من ثلث تركته و إن كـانت منجّزه على رأى» إلى أن قـال: على رأى المشـهور كمـا فى «المهـذّب البـارع» و هـو الأظهر فى فتـاوى أصحابنا كما فى «إيضاح النافع» و عليه الفتوى كما فى« التنقيح» و عليه عامّه المتأخرين كما فى حجر «المسالك» و الأكثر و سائر المتـأخرين كمـا و صايـاه، و عليه المتـأخرون كمـا فى «غـايه المراد» و «مجمـع البرهـان» و النصـوص به متـواتره كمـا فى «جـامع المقاصـد» و فى موضع آخر منه: إنّه «إنّه قـد دلّت عليه صـحاح الأخبار، و فى «المفاتيح» إنّ الأخبار به أكثر و أشـهر، و قد حكاه المصـنّف فى «المختلف» و الشـهيد فى «غـايه المراد» عن الصـدوق و أبى على و الشـيخ فى «المبسـوط» و ظـاهر كلام الشـيخ فى «الخلاف»، و تبعهما من تأخّر عنهما فى الحكايه عن هؤلاء» (٣) .

۱– الجواهر، شيخ محمد حسن نجفى، ۲۶، ص۶۳ -۹۳، كتاب الحجر.

۲– تذكره الفقهاء، ج۲، ص۴۸۸، كتاب الوصيّه، ط سنگى.

۳– مفتاح الكرامه، سيد جواد عاملى، ج۱۲، ص -۵۲۲-۵۲۳.

موقف فقهاء السنّه من المسأله

تا کنون ما اقوال علمای شیعه را خوانـدیم و معلوم شد که مسأله ذات القولین است، اینک باید ببینیم که علمای اهل سـنت چه می گویند؟

آنها – اهل سـنت– «علی رأی واحـد من الثلث،در واقع نظر آنها مطابق رأی و نظر متاخرین شـیعه می باشـد، اصـلاً در میان اهل سنت در این مسأله خلاف دیده نمی شود.

هذا کلّه حول أقوال الأصـحاب و أمّا فقهاء السـنّه فقد اتفقوا علی أنّ التبرعات المنجّزه تخرج من الثلث و اسـتدلوا بحدیثین وردا (فعل ماضی تثنیه) فی کلام ابن قدامه.

منجزات مریض ۹۴/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

بحث مـا در بـاره نظریه اهـل سـنت است، آنها (اهل سـنت) اتفاق نظر دارنـد بر اینکه اگر مریضـی در حال مرض عمل تنجیزی انجـام دهـد و محاباتی باشـد، این حتماً از ثلث است، فقط ظاهریه را اسـتثنا کرده انـد و ظاهریه منقرض شـده انـد و الآن وجود خارجی ندارند.

اینها برای خود شان دوتا دلیل اقامه کرده اند.

۱؛ روایت أبوهریره

دلیـل اول شـان روایـتی است که از ابوهریره نقـل می کننـد که چنـدان دلیـل روشن نیست، دلیـل دیگر شـان روایت عمران بن حصـین نقل است که قابل بحث می باشد، آنها با این دو روایت اسـتدلال می کنند بر اینکه منجّزات مریض حتماً از ثلث اسـت نه از اصل.

الف: روی أبوهریره قال: قال رسول الله ص : « إنّ الله تصـدّق علیکم عنـد وفاتکم بثلث أموالکم زیاده لکم فی أعمالکم» و رواه ابن ماجه.

و هذا یدلّ بمفهومه علی أنّه لیس له أکثر من الثلث.

این روایت از طریـق مـا هم نقـل شـده است، یعنی ابوهریره که نقـل کرده، از طریق ائمه اهـل بیت ع هم این روایت نقـل شـده است، ولی آیا این روایت منجّزات را می گویـد یا وصیت را؟ « تصـدّق علیکم» مادامی که من زنـده هسـتم، خودم تصدق می دهم، بعد از مردنم، صدقه دادن با من نیست، با وصـیتی که می کنم، وصـی از طرف من تصدق می دهد، بنابراین، این حدیث

مناسب با وصیت است و ربطی به منجّزات مریض ندارد، چون اگر منجّز باشد، در حال حیات آن را انجام می دهد.

ص: ۵۵۵

خلاصه این حدیث مربوط به باب وصیت است نه مربوط به منجّزات مریض، یعنی وصیت می کند که فلان مقدار را بعد از وفاتش صدقه بدهند، وصیت هم به مقدار ثلث نافذ است نه بیش از ثلث.

پس دلالت این روایت دچار مشکل شد. چرا؟ به خاطر اینکه این روایت ناظر به وصیت است نه ناظر به منجّزات مریض.

۲؛ روایت بن عمران بن حصین

ب: و روی عمران بن حصین أنّ رجلاً ـ من الأنصار أعتق ستّه أعبد له فی مرضه لا ـ مال له غیرهم فاستدعاهم رسول الله ص فجزّأهم ثلاثه أجزاء و أقرع بینهم، فأعتق اثنین و أرقّ أربعه»، وإذا لم ینفذ العتق مع سرایته فغیره أولی، و لأنّ هذه الحال الظاهر منها الموت فکانت عطیه فیها فی حقّ ورثته لا تتجاوز الثلث کالوصیّه» .

کلمه «أعبد» جمع عبد است و عبد چنانچه ملا جلال الدین سیوطی گفته در حدود هیجده جمع دارد و ایشان آنها را به نظم در آورده است.

جایی که در عتق راضی نیست که بیش از ثلث باشد، به طریق اولی در غیر عتق هم بیش از ثلث نافذ نیست. چرا؟ إذ بناء العتق علی السرایه، اگر کسی بخشی از غلامش را آزاد کرد، ناچار است که بقیه را هم آزاد کند. می گویند عتق سرایت می کند، ولی پیغمبر اکرم ص در اینجا جلوی سرایت را گرفت، چهار تا را آزاد کرد، شش تای دیگر را فرمود در رقیت باقی بماند.

و فی الموسوعه الفقهیه الکویتیه: «إنّ المریض مرض الموت تحجر علیه تبرّعاته فیما زاد عن ثلث ترکته، لحقّ ورثته و ذلک حیث لا دین، و إذا تبرّع بما زاد عن الثلث کان له حکم الوصیّه إذا مات» (۱)

ص: ۵۵۶

۱- الموسوعه الفقهیه الکویتیه، مجموعه من المؤلفین، ج۱۷، ص۱۰۰، ماده «حجر».

أقول: و أمّا الحديث الأوّل (حديث ابو هريره) فقد ورد عن طرقنا أيضاً، و لكن التصدّق يناسب الوصيّه حيث إنّه مادام حيّاً، فالمال له، لا يحتاج فی تصرّفه إلی أن يتصدّق عليه أحد، و إنّما يحتاج إليه بعد الموت الّذی انتقل المال إلی وارثه فتصدّق عليه سبحانه تعالی أن جعله فی متناوله حيث إنّه يستفيد منه لما بعد الموت.

قول الموت که خودش تصدّق می دهد فلذا کار به خدا ندارد، تصدّق بعد الموت کار خداست، که گفته جناب مريض ثلث مالت در اختيار خودت می باشد، شما می توانيد وصيت کنيد تا در باره تو صدقه بدهند، بنابراين، پای خدا را به ميان بکشيم، مسأله روشن تر است،تا حی و زنده هستم خودم تصدّق می دهم، احتياج به جعل الهی نيست، چون خودم اختيار دارم، اما بعد الموت، دست من کوتاه و خرما بر نخيل، اينجا جعل الهی به داد من رسيده، قانون خدا به داد من رسيده، اگر قانون خدا نبود، بعد از من دست من خالی بود، پس مادامی که حی و زنده هستم، نيازی به جعل الهی نيست. چون زنده هستم، بعد از موت هم جعل الهی که همان وصيت باشد به داد من رسيد.

و أمّا الحديث الثانی: فقد رواه أبو داود فی سننه عن عمران بن حصين قائلاً:« إنّ رجلاً من الأنصار أعتق ستّه أعبد له عند موته، و لم يكن له مال غيرهم، فبلغ ذلك النّبیّ ص فأقرع بينهم، فأعتق اثنين و أرقّ أربعه» (1) ، و الوارد فيها قوله: «عند موته» مع أنّ المنقول فی المغنی: «فی مرضه».

ص: ۵۵۷

۱- سنن أبی داود، السجستانی، أبو داود، ج۴، ص۲۸، کتاب العتق، برقم ۳۹۵۸.

در مغنی ابن قدامه،کلمه «عند موته» آمده بود و این کتاب، یک کتاب فقهی است، اما سنن ابو داود، کتاب حدیثی است در آن بجای «عند موته»، کلمه «فی مرضه» آمده است. مگر اینکه کسی بگوید این دو نقل با همدیگر متعارض نیستند، چون غالباً موت انسان هماهنگ با مرض است، کمتر اتفاق می افتد که انسان بدون مرض بمیرد (مثلاًـ یکدفعه ایستد قبلی پیدا کند).بنابراین،کلمه موت با کلمه مرض با همدیگر هماهنگ اند.

و نقله أحمد فی حدیث مسنده عن عمران قال: « إنّ رجلًا أعتق ستّه أعبد له فأقرع رسول الله ص بینهم فأعتق اثنین و أرق أربعه» .(۱)

و الظاهر سقوط أحد اللفظین: «فی مرضه» أو (عند موته)

در این حدیث نه کلمه (عند موته) آمده و نه (فی مرضه)،معلوم شود که از قلمش افتاده است.

و رواه الترمذی فی سننه و قال: «إنّ رجلًا من الأنصار أعتق ستّه أعبد له عند موته ولم یکن له مال غیرهم، فبلغ ذلک النبیّ ص فقال له قولاً شدیداً، ثمّ دعاهم فجزّأهم ثمّ أقرع بینهم، فأعتق اثنین و أرق أربعه» . « ترمذ» شهری است در کشور ازبکستان.

فلو رجع الضمیر فی قوله: «فقال له قولاًـ شدیداً» إلی الرجل فقد أقرع النبیّ ص حال حیاه الرّجل، فإذا کان حکمه کذلک فی حال حیاته، فأولی أن یکون کذلک بعد مماته.

و رواه البیهقی فی سننه باسناده المتصل إلی عمران بن حصین قال: « إنّ رجلًا أعتق ستّه أعبد عند موته لم یکن له مال غیرهم، إلی أخر النصّ المارّ ذکره عن سنن الترمذی» و هذا یدلّ علی أنّ الصحیح «عند موته» لا «فی مرضه» و قد عبّر ابن قدامه باللازم الغالب للموت، أعنی: المرض.

ص: ۵۵۸

۱- سنن أبی داود، السجستانی، أبو داود، ج۴، ص۲۸، کتاب العتق، برقم ۳۹۵۸.

المناقشه فی سند الحدیث و دلالته

حضرت آیت الله بروجردی تا حدی، فقهش فقه مقارن بود، ایشان این روایت را در مجلس درس خود نقل کردند، اما در سند روایت مناقشه کردند و فرمودند بالفرض ما قبول کنیم که قبل از عمران بن حصین، بقیه آدم های درستی هستند، ولی در شخص عمران بن حصین من بحث دارم، چرا؟ لأنّه کان معرضاً عن علیّ ع ابن أبی طالب، یعنی ایشان از حضرت علیّ ع معرض بود،ایشان (آیت الله بروجردی) این مسأله را می گفت و این روایت را از حجیت می انداخت.

و قد ناقش سیّدنا مشایخنا المحقّق البروجردی فی سند الحدیث قائلًا بأنّا: لو أغمضنا النظر عمّن یروی عن عمران بن حصین، لکنّ عمران کان ممّن قیل إنّه آمن برسول الله ص فی السنّه الّتی وقع فتح خیبر فیها، و طالت حیاته إلی زمان الخلافه الظاهریه لأمیر المؤمنین ع و تخلّف عنه و لم یحضر معه حرب صفّین و احتاط بخیاله الفاسد وقعد عن متابعه ولیّ الله الأعظم، فکیف یکون الإعتماد علی نقل مثل هذا الشخص» .

گفتار استاد سبحانی

البته مقام حضرت آقا (آیت الله بروجردی)مقام بسیار بالاست و اطلاعات ایشان هم خیلی وسیع بود، ولی مطالعاتی که من نسبت به عمران بن حصین دارم، هر چند در صفین حضرت علیّ ع را همراهی نکرده،ولی در خیلی از جاها از امیر المؤمنان ع طرفداری کرده از جمله:

۱: اولین مورد اینکه روایت بریده را نقل می کند، بریده یک روایت معروفی دارد که اهل سنت نقل کرده اند و آن این است که پیغمبر اکرم ص حضرت علیّ ع را همراه با گردانی به سوی یمن فرستاد، آنان هم جنگ کردند و غنائمی را گیر آوردند، امیر المؤمنین ع در میان اسرای زن، زنی را برای خود اختصاص داد، یعنی نگذاشت که مشترک بشود. چرا؟ به جهت اینکه این مورد نزاع می شود، هر کس می گوید این زیبا مال من باشد، جنگ می شود، برای اینکه جنگ و فتنه ای بر نخیزد، می گویند صفایا مال نبی است و امام ع، امیر المؤمنین هم این کنیز را به خود اختصاص داد که دیگران دست برد به آن نزنند، هنگام مراجعت از جنگ، خدمت پیغمبر اکرم ص آمدند، چون رسم این بود موقعی که از جنگ بر می گردند اول باید حضور حضرت ص برسند و گزارش بدهند، این گردان هم اول خدمت آن حضرت مشرف شدند و گزارش دادند، یکی از گزارشات این بود که: یا رسول الله ص ! علیّ ع چنین و چنان کرد، آثار خشم و غضب در سیمای پیغمبر ظاهر شد، و فرمود شما از جان علیّ چه می خواهید: « أنا من علیّ وعلیّ منّی»، این روایت عمران بن حصین از پیغمبر اکرم ص نقل می کند،کمتر کسی این روایت را نقل کرده است، اگر این آدم یک آدم منحرفی بود، این روایت را نقل نمی کرد. البته در جنگ صفّین اشتباه کرد و شرکت نکرد.

و روی أبو نعیم بسنده عن عمران حصین قال:« بعث رسول الله ص ! بعث رسول الله ص سرّیه و استعمل علیهم علیّاً –کرّم الله وجه – چرا بزرگان اهل سنت که نام حضرت علیّ ع را می برند، به دنبالش می گویند: « کرمّ الله وجه »؟ آنها می گویند پیغمبر اکرم ص آمد، دید که حضرت علیّ ع خوابیده و صورت خود را بر خاک نهاده است، پیغمبر اکرم ص علیّ ع را بیدار کرد و خاک صورتش را پاک نمود، بخاطر این بعد از ذکر نام علیّ ع می گویند:« کرّم الله وجه – فأصاب علیّ جاریه، فأنکروا ذلک علیه، فتعاقد أربعه من أصحاب رسول لله ص قالوا: إذا لقینا رسول الله أخبرناه بما صنع علیّ ص، قال عمران بن حصین: و کان المسلمون إذا قدموا من سفر، بدأوا برسوله ص فسلّموا علیه ص ثمّ انصرفوا، فلمّا قدمت السریّه سلّموا علی رسول الله ص، فقام أحد الأربعه فقال: یا رسول الله! ألم تر أنّ علیّاً صنع کذا و کذا، فأعرض عنه، ثمّ قام آخر منهم فقال: یا رسول الله! ألم تر أنّ علیّاً ع صنع کذا و کذا، فأعرض عنه حتی قام الرّابع، فقال یا رسول الله! ألم تر أنّ علیّاً صنع کذا و کذا، فأقبل علیه رسول الله ص یعرف الغضب فی وجهه فقال: ما تریدون من علیّ ع؟ ثلاث مرّات، ثمّ قال:إنّ علیّاً منّی و أنا منه، و هو ولیّ کلّ مؤمن بعدی» (۱) .

بخاری این حدیث را نقل کرده، ولی ذیلش را که می گوید: «و هو ولیّ کلّ مؤمن بعدی» از قلم انداخته است. اگر عمران بن حصین یک آدم بدی بود،این حدیث را نقل نمی کرد.

۱- حلیه الأولیاء وطبقات الأصفیاء، أبو نعیم الأصبهانی، ج۱، ص۲۹۴، ترجمه جعفر الضبیعی.

و روی محب الدین الطبری أنّ عمران بن حصین قال: قال رسول الله ص : «النظر إلی وجه علیّ عباده» (۱)

منجّزات مریض ۹۴/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

اهل سنت معتقدند که منجّزات مریض از ثلث است نه اصل، برای این مدعای خود با روایت عمران بن حصین استدلال می کند که مردی در هنگام مرگش شش غلام داشت و همه آنها را آزاد کرد، این خبر به پیغمبر اکرم ص رسید، حضرت فرمود: یک ثلثش آزاد کنید، بقیه برای ورثه بماند، قهراً این شش غلام را سه قسمت کردند، دوتا را در سمت راست قرار داد، دوتا را هم در سمت چپ، دوتا را هم در وسط قرار دادند، سپس قرعه کشی کردند وقرعه بنام دو نفر از آنها افتاد و آن دو را آزاد کردند، بقیه را به ورثه بر گرداندند، پس معلوم می شود منجّزات مریض از اصل نیست بلکه از ثلث است چون اگر از اصل بود، حضرت یک چنین حکمی را نمی کردند. این نشان می دهد که منجّزات هم از ثلث است و با وصیت فرق نمی کند، یعنی همان گونه که وصیت مریض از ثلث است، منجّزات مریض نیز از ثلث می باشد نه از اصل.

اشکال آیت الله بروجردی

آیت الله بروجردی با این روایتی که اهل سنت با آن استدلال می کنند، هم اشکال سندی دارد و هم اشکال دلالی، اشکال سندی اش این است که عمران بن حصین نسبت به امیر المؤمنین ع بی مهری کرده، یعنی نسبت به جنگ هایی که بین حضرت و دشمنانش صورت گرفته، جنبه بی طرفی گرفته بود، چنانچه ابوسی اشعری هم بی طرفی را اختیار نمود، و برای این عمل خود یک حدیثی را هم از پیغمبر اکرم ص نقل کردند که ایشان فرموده: هرگاه در میان مسلمانان فتنه ای در گرفت، « القاعد افضل من القائم » ولذا اینها قعود کردند، اما باید مواقف دیگرش را در نظر گرفت. اولاً؛ ایشان مردی است که این روایت را از پیغمبر اکرم نقل کرده که حضرت فرمود: « ذکر علیّ عباده»، اگر این آدم یک آدم منحرف بود، این روایت را از پیغمبر اکرم ص نقل نمی کرد که: « ذکر علیّ ع عباده»، و ما به همین جهت در أذان اسم علیّ ع را می آوریم و به ولایت او شهادت می دهیم چون « ذکر علیّ ع عباده».

ص: ۵۶۱

۱- الریاض النضره، الطبری، محب الدین، ج۳، ص۱۹۷.

علاوه بر این، ایشان (عمران بن حصین) در باره متعه یک بحثی دارند، البته مراد از متعه، متعه الحج است، روایاتی که از طرف اهل سنت در باره متعه وارد شده، باید دقت شود که آیا مراد «متعه النساء» است یا متعه الحج، متعه النساء معلوم است که انسان زنی را به مدت معین و اجرت معین عقد کند، مراد این متعه (متعه النساء) نیست، مسأله، مسأله متعه الحج است، در دروان جاهلیت حج تمتع نبوده، تمام حج ها حج افراد بوده، اول حج را انجام می دادند، بعداً عمره را انجام می دادند، یعنی در ماه

رجب یا ماه دیگر عمره را انجام می دادنـد، هنگامی که پیغمبر اکرم ص در حجه الوداع آمده بودند، همه مردم برای حج افراد محرم شـده بودنـد، حتی به عقیـده جـاهلیت در حـج افراد هم می شود برخی از اعمـال حـج را قبل از عرفه انجام بدهنـد، ولـذا طواف کرده بودنـد و طواف شان انجام گرفته بود، لابد دو رکعت نماز هم به نیت حج افراد خوانده بودند، پیغمبر اکرم ص در مسعای اول (صـفا) فرمودنـد: أیّهـا النـاس! جبرئیـل الآن ایسـتاده و به من می گویـد که به مردم بگویم: «اجعلوها عمره »، یعنی عملی را که انجام دادیـد، آن را عمره قرار بدهیـد، مردم عرض کردند که ما به نیت افراد احرام بسته ایم،حتی طواف را هم به نیت عمل حج انجام دادیم، جلو انداختیم، حضـرت فرمود: «اجعلوها عمره»، احرام شـما عمره است، طواف شما هم عمره است، شما باید الآن تقصیر کنید، بعداً دوباره برای حج احرام ببندید.

اعتراض عمر بن خطاب به پیغمبر اکرم

عمر بن خطاب از این گفتار پیغمبر اکرم ص خوشـش نیامد و گفت آیا صـحیح است که ما عمل عمره را انجام بدهیم، تقصـیر کنیم، بـا زنـان مـان بتوانیم نزدیکی کنیم و سـپس غسل جنابت را انجام بـدهیم، در حالی قطرات آب غسل از سـر و کله ما می ریزد، دوبـاره برای حـج احرام ببنـدیم ولـذا ایشـان اعتراض کرد، ولی حضـرت رسول ص (علی رغم اعتراض ایشان) حکم را تنفیـذ کرد، بعد از رحلت پیغمبر اکرم ص در زمان ابوبکر هم حج تمتع بود، اما وقتی خلافت به دست ایشان (عمر بن خطاب) رسـید، ایشـان دو تمتع را تحریم کرد و ممنوع اعلام نمود، یکی تمتع النساء، دیگری هم حـج تمتع، و از کسانی که با منع حج تمتع مخالفت کرد، همین عمران بن حصـین است، می گویـد قال:« رجل برأیه»، ما در زمان پیغمبر اکرم ص حج تمتع را بجای آوردیم که عمره را بیاویم، در وسط تقصیر بکنیم و سپس برای حج احرام می بندیم.

ص: ۵۶۲

فلـذا این آدم (عمران بن حصـین) نمی توانـد یـک آدم منحرف باشـد، چون در مقابـل عمر بن خطـاب محکم موضع گرفت و ایستاد.

عمران بن حصین فرستاده عثمان بن حنیف در جنگ جمل است

هنگامی که طلحه و زبیر در بصـره آمدند و می خواسـتند حاکم بصـره را که عثمان بن حنیف بود،دستگیر کنند، عثمان حنیف دو نفر را پیش طلعه و زبیر فرستاد، یکی از آن دو نفر همین عمران بن حصین بود، دیگری هم ابو الأسود دئلی، گفت من شما را می فرستم که با این دو نفر (طلحه و زبیر) صحبت کنید که برای چه آمده اند، عمران بن حصین با أبو الأسود دئلی آمدند و گفتند، شما دو نفر چه می گویید: شما همان کسانی هستید که مردم را علیه عثمان تحریک کردید و مردم هم به تحریک شما و امثال شما عثمان را کشتند و ما هم حرف نزدیم، بعداً با علی ع بیعت کردید، ما هم به آن حضرت بیعت کردیم، حالا چه می گوییـد؟ آنها گفتنـد: بله! ما با علیّ ع بیعت کردیم، اما به شـرط اینکه در دولت و حکومت ایشان سـهمی داشـته باشـیم،اما این رفیق تو (مراد علیّ ع است) سهمی به ما نمی دهد، در هر حال خبر آن دو نفر را به عثمان بن حنیف آوردند.

خلاصه ابن عمران بن حصین یک آدمی نیست که ما به این زودی روایتش را نقد کنیم، این از نظر سند.

روی ابن قتیبه: إنّ طلحه و زبیر لمّا نزلا البصـره ، قال عثمان بن حنیف: نعذر إلیهما برجلین - یعنی دو نفر را به عنوان عذر پیش آنها می فرستیم که برای من جواب بیاورند - فدعا عمران بن حصین صاحب رسول الله ص و أبا الأسود الدؤلی - که شخصیت مهم عراقی بود، البته ایشـان از صـحابه نیست، اما از یاران امیر المؤمنین ع است- فأرسـلهما إلی الرجلین فـذهبا إلیهما فتکلّم أبو الأسود الـدؤلی، ثـم تکلّـم عمران بن حصـین فقـال: یـا طلحه! إنّکم قتلتم عثمـان و لم نغضب له إذ لم تغضـبوا،- شـما ممـانعت نکردیـد،مـا هم ممـانعت نکردیم- ثمّ بـایعتم علیّاً ع و بایعنـا من بایعتم، فإن کان قتل عثمان صواباً، فمسیرکم لماذا؟ و إن کان خطأ، فحظکم منه أوفر و نصبیکم منه الأوفی- شما مردم را به قتل او تحریک کردید-، فقال طلحه: یا هذا، إنّ صاحبکما لا یری أنّه معه فی هذا الأمر غیره — یعنی رفیق شما علیّ ع سهمی به ما نمی دهد - ولیس علی هذا بایعناه، و أیم الله لیسفکنّ دمه. فقال أبو الأسود: یا عمران! أمّا هذا فقد صرّح أنّه إنّما غضب للملک...» (۱) .

ص: ۵۶۳

۱- الامامه و السیاسه، عبد الله بن مسلم بن قتیبه، تحقیق الشیری، ج۱، ص ۶۰.

بنابراین، نمی شود روایت عمران بن حصین را با یک کناره گیری در جنگ صفّین ضعیفش کرد.این بحث راجع به سند روایت عمران بن حصین بود.

اشکال آیت الله بروجردی بر دلالت روایت عمران بن حصین

اما از نظر دلالت،آیت الله بروجردی دو اشکال بر دلالت این روایت دارد:

الف؛ اشکال اول ایشان این است که مورد این روایت در عبد است، این دلیل نمی شود که در همه جا آن را سرایت بدهیم چون ممکن است این مسأله اختصاص به عبد داشته باشد، یعنی این آ دم حق ندارد که همه عبد ها را در زمان حیات خود نفله کند تا چیزی به ورثه نرسد، ولی این دلیل نمی شود که نسبت به سائر اموالش هم نمی تواند این کار را بکند.

ب؛ اشکال دوم ایشان این است که عبارت:« عند موته» دو معنی دارد، یک احتمال این است که:« انشاء و منشأ» هردو در حال حیات باشد، این می شود منجّزات، احتمال هم دارد که انشاء در زمان حیات باشد، اما منشأ بعد از وفات که می شود وصیت، بنابراین، قطعی نیست که حدیث در باره منجّزات مریض است، ممکن است در باره وصیت باشد.

بنابراین، دلالت حدیث نسبت به منجّزات مریض قطعی نیست، چون اولاً ممکن است عبد دخالت داشته باشد، ثانیاً ممکن است از منجّزات نباشد بلکه از قبیل وصیت بوده باشد، وصیت این است که انشاء در حال حیات است، می گوید وصیت می کنم که بعد از من فلان قالی را به فلان شخص بدهید، انشائش در حال حیات است، تملیک بعد از حال حیات می باشد.

اما اشکال اول آیت الله بروجردی قابل دفع است، آن کدام است؟ جایی که در عبد این کار نافذ باشد، یعنی حق ندارد که بیش از ثلث آزاد کند، ففی غیره بطریق أولی حق ندارد، آقایان در شرح لعمه خوانده اند که مسأله رق، مسأله عجیبی است، اگر یک نفر یک ثلث غلام خود را آزاد کند، در بقیه حق تصرّف ندارد، بلکه باید این غلام خودش تلاش کند و خودش را آزاد کند، این نشان می دهد که مسأله عبد،یک مسأله خاصی است که کسی شقصی را آزاد کند، در بقیه حق تصرّف ندارد و باید عبد خودش را آزاد کند، اگر در عبد یک چنین چیزی است، پس در سایر اموال به طریق اولی است.

ثانیاً؛ اینکه ایشان می فرماید:« عند موته»، انشاء عند الموت است و منشأ در بعد الموت است، این خلاف ظاهر است، بلکه ظاهر این است که «عند موته» همه کار را تمام کرده، یعنی هم انشاء را تمام کرده و هم منشأ را، نه اینکه انشاء را بکند،منشأ را موکول به بعد از مرگش نماید.

بنابراین، روایت از نظر اهل سنت، روایت تمام است، و این مؤیّد قول متاخرین است، که هر نوع تصرّف از نظر منجّز نباید بیش از ثلث باشد، البته این روایت اهل سنت است و باید روایات خودمان را هم بخوانیم.

مناقشه دلاله الحدیث

أورد السید البروجردی علی الدلاله بوجهین:

الأول: إختصاص مورده بالعتق، فکیف یجوز التجاوز عن مورده إلی غیره.

الثانی: أنّ الاستدلال مبنی علی أنّ الرجل أعتق ستّه أعبد قبل الموت،فیکون الإنشاء و المنشأ واقعاً حال الحیاه قرب الموت، یحتمل أیضاً أن یکون إنشاء العتق عند الموت، ولکن المنشأ أعنی العتق الحقیقی بعد الموت، فیکون من باب الوصیه، لأنّ الإنشاء فی حال الحیاه، و المنشأ یقع بعد موته، فلیس الحدیث صریحاً فی أحد الآحتمالین.

چونن ممکن است منجز باشد، ممکن است معلق باشد یعنی وصیت، بنابراین، اینکه پیغمبر فرموده: الثلث، شاید وصیت باشد نه منجّز.

یلاحظ علیه:

أمّا الوجه الأول: فغیر واضح لإمکان الغاء الخصوصیه،و أنّ الملاک تعلّق حق الورثه من الترکه، بل یمکن إدعاء الأولیه فإذا کانت التصرّف فی المعتق غیر نافذ- و حال آنکه معتق اگر یک تکه اش آزاد شد، بقیه هم خود بخود آزاد می شود، جایی که نفوذ می کند و جایش را می گیرد، غیر این مورد به طریق اولی،- ففی غیره أولی، لما علم من رغبه الشارع فی خروج العبید من ا لرقیه، ولذلک لو أعتق شقص من العبد، تسرّبت الحریّه إلی سائر السهام، وفی الروایات یستسعی العبد للورثه فی ثلثی قیمته کما فی روایه سکونی عن علیّ ع - می گوید مردی وصیت کرده که ثلث غلام مرا آزاد کنید، ورثه هم ثلث را آزاد کردند، نسبت به ثلث دیگر حق تصرف را ندارند، بلکه باید خود عبد کار کند و هزینه اش را بپردازد، جایی که شرع مقدس به عتق علاقه دارد، پیغمبر اکرم ص جلو عتق را گرفت، و حال آنکه اگر جلوش را نمی گرفت از اصل بود، جلوش را گرفت که از اصل نباشد، فقط از ثلث باشد، جایی که در آ نجا رغبت است و جلوش را می گیرد و اجازه نمی دهد که از اصل باشد، به طریق اولی در جایی که رغبت نیست، جلوش را می گیرد که از اصل نباشد، بلکه از ثلث باشد-

بله؛ ممکن است بگوییم که فرق است بین ما نحن فیه و این حدیث و آن اینکه بگوییم این روایت در جایی است که بنده خدا غیر از این شش غلام چیز دیگری نداشته است، همه را آزاد کرد، پیغمبر دید که کار این آدم قانونی است یعنی از اصل است، اما دید که این قانون در اینجا سبب می شود که اگر به آن عمل بشود، به ورثه ضرر می رسد و آنها چیزی برای اداره زندگی خود ندارند، حضرت در اینجا از راه ولایت پیش آمد و فرمود دوتا را آزاد کنید، چهار تای دیگرش برای ورثه بماند، این احتمال هم وجود دارد که حضرت از راه ولایت وارد شده باشد.

اگر این احتمال را بدهیم، روایت از حجیت می افتد.

تا کنون با این حدیث استدلال می کردیم که منجزّات مریض از اصل است نه از ثلث، با این احتمال استدلال ما از بین می رود، پیغمبر هم جلوش را گرفت، نه از این نظر که قانونی نیست، بلکه کاملاً قانونی بوده، ولی چون مفسده داشته، یعنی دست خانواده ا ش خالی می ماند فلذا حضرت از راه اعمال ولایت وارد شد ولذا جلوش را گرفت، اگر این احتمال را بدهیم، روایت از حجیت بر قول اهل سنت که من الثلث است می افتد.

نعم یمکن أن یقال: إنّ عدم التنفیذ من الأصل فی مورد الروایه، لأجل أنّه لم یکن للرجل مال معتدّ به، سوی هؤلاء الأعبد، ولو صار التصرّف لازماً غیر قابل للردّ، وقعت الورثه فی معرض الاستجداء (گدائی) فابطله الرسول من باب الولایه.

اگر این احتمال را بدهیم، دیگر این حدیث از حجیت برای ثلث می افتد.

و یدلّ علی ذلک متن الترمذی حیث جاء فیه إنّ الرجل من الأنصار أعتق ستّه اعبد له عند موته و لم یکن له مال غیره، فبلغ ذلک النبیّ ص فقال له قولا شدیداً و ما هذا إلّا لأجل أنّه تصرّف فی عامّه أمواله و لم یترک للوارث شیئاً و هو أمر مذموم، لأنّه یعجله فی معرض الاستجداء، و أمّا إذا کان الرجل ثریّاً- آدم ثروتمند است، مثلاً شش تا غلام دارد، علاوه بر آن، ده و روستا دارد، باغ و مال التجاره دارد، پیغمبر این کار را نمی کرد- فتصرّف فی قسم من أمواله تبرّعاً و ترک للوارث مع ذلک شیئاً طائلاً، یمکن الغاء الخصوصیه و التجاوز من مورد الحدیث إلی مثله.

آن موقع فرق بگذاریم بین جایی که هیچ چیزی نداشته باشد، پیغمبر ا کرم ص می تواند جلوش را بگیرد، و بین جایی که علاوه بر آن چیز های دیگر هم دارد، در این صورت حق نداریم که جلوش را بگیریم.

بنابراین، بااین احتمال، روایت را از حجیت برای اهل سنت از حجیت انداختیم که می گویند منجّزات مریض از ثلث است نه از اصل، هر چند ما هم قائل به ثلث هستیم، ولی این روایت با این احتمال دلیل بر ثلث نمی باشد، بگوییم ثلث در اینجا خصوصیت دارد و آن اینکه طرف غیر از این چیز دیگری ندارد و اگر همه را از اصل بدهیم، ورثه گدار می شود و الا همه اش از اصل است.

اما الوجه الثانی: اشکال دوم آیت الله بروجردی این بود که احتمال دارد این از مقوله وصیت باشد، ما در جواب عرض می کنیم این خلاف ظاهر روایت است، ظاهر روایت می رساند که از باب وصیت نبوده، بلکه منجّز بوده است چون حدیث می گوید:«أعتق رجل عند مرضه،عند موته»، آیا این معنایش این است که هردو را انجام داد؟ یا انشاء را انجام داد، و گفت منشأ بعد باشد، کدام تبادر می کند؟ اولی تبادر می کند، یعنی کارش را کرد، ولذا پیغمبر اکرم جلوش را گرفت، بنابراین،این مرد همه کار را انجام داده است، یعنی هم انشاء را انجام داده و هم منشأ را، این حدیث معتبر است، لولا اشکالی ما که این مورد جنبه خصوصی داشته، و آن اینکه این تنجیز گدا پرور بود ولذا پیغمبر جلوش را گرفت، و الا از اصل خواهد بود نه از ثلث.

خلاصه اینکه: اگر از این اشکال صرف نظر کنیم، این روایت بهترین دلیل است که منجّزات مریض من الثلث لا من الأصل.

ص: ۵۶۷

أدله القائلین من الأصحاب بالإخراج عن الأصل

تـا حـال ما نظریه اهل سـنت را می خوانـدیم، اینک سـراغ روایات خودمان می رویم، ما در این زمینه هفت تا روایت داریم که می گوینـد از اصـل است، انسان در مرحله اول خیال می کنـد که واقعاً هفت روایت داریم که از اصل است، و حال آنکه همه این روایات، به یک نفر می رسد و در حقیقت یک روایت بیشتر نیستند، هفت تا طریق است،اما روایت یکی هست.

بنابراین، این روایاتی که الآن می خوانیم، هفت روایت است و هفت تا متن، ولی در حقیقت بیش از یک روایت نیستند.

إذا عرفت أنّ فی المسأله قولین، فلنقـدّم دراسه الأدلّه قول بالإخراج عن الأصل، فقـد اسـتدلوا بروایات، أوضـحها ما دلّ علی أنّ المیّت أحقّ بماله مادام فیه الروح، و قد جائت هذه الضابطه فی روایه عمارّ بإسانید مختلفه و إلیک بیانها.

الأولی: روایات سبع تنتهی إلی عمّار الساباطی

۱: مـا رواه الشیـخ :عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ (ثقه است) عَنْ مُرَازِمٍ (ثقه است) عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِیِّ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع قَالَ: « الْمَیِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِیهِ الرُّوحُ یُبِینُ بِهِ – از أبان،یبین است، به معنای جـدا کردن، یعنی مالش را جـدا می کنـد و به فقیر می دهـد- فَإِنْ قَالَ بَعْدِی فَلَیْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُث» (۱) .

و روی الکلینی و الصدوق نحوه إلّا أنّهما قالا: فَإِنْ تَعَدَّی.

رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ نَحْوَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ فَإِنْ تَعَدَّی.

و الإسـتدلال مبنی علی أنّ النسـخه:« فَإِنْ تَعَـدَّی بعدی»،، و أنّ المراد من قوله:« یُبِینُ بِهِ » أی یعزله من ماله و یسـلّمه إلی المعطی فی مرضه فی مقابل التعلیق، و سوف یوافیک الکلام فیه.

ص: ۵۶۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۸، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۱، ح۱۲، ط آل البیت.

۲: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «قُلْتُ الْمَيِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ الرُّوحُ يُبِينُ بِهِ قَالَ نَعَمْ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُث» (۱).

منجّزات مریض ۹۴/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

روایات عمار ساباطی را خواندیم، حال می خواهیم این روایات را تجزیه و تحلیل کنیم، این روایات از نظر ما قابل استدلال نیستند، هفت تا روایت است که همه آنها منتهی به یک نفر می شوند، یا دلالت ندارند یا دلالت شان قابل تردید است.

اولاً؛ همه روایات سندش به جناب عمار ساباطی می رسد، عمار ساباطی فطحی مذهب و سیزده امامی است، هم قائل است به امامت عبد الله افطح،که هفتاد روز بعد از امام صادق ع زنده بود، و هم قائل به امامت موسی بن جعفر ع است، هنگامی که عبد الله افطح فوت کرد، تمام فطحی ها به امامت امام کاظم بر گشتند، یعنی فهمیدند که عبد الله افطح اصلاً امام نبوده، ولی چند نفر بر همان امامت عبد الله افطح باقی ماندند، که یکی از آنها جناب عمار ساباطی است، بعضی ها خیال می کردند که چون عبد الله ولد اکبر است، پس او امام بعد از حضرت صادق ع است، یعنی فکر می کردند که «ولد اکبر» هر امامی، بعد از آن امام، امام است، عبد الله افطح در حدود هفتاد و یک روز بعد از امام صادق ع زنده بود و در این مدت هر چه از او سوال می کردند، او نمی توانست حتی یک جواب درست برای مردم بدهد، در هر حال بعد از فوتش همه به امامت امام موسی بن جعفر ع برگشتند و معتقد به امامت عبد الله نشدند، و اگر به امام صادق ع هم ابو عبد الله می گویند، بخاطر همین عبد الله افطح است که فرزند بزرگش است، اما چند نفر به امامت ایشان باقی ماندند که فطحی های واقعی هستند و یکی از آنها عمار ساباطی است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۹، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۷، ح۷، ط آل البیت.

ثانیاً؛ شیخ طوسی می فرماید ما به روایات عمار ساباطی در جایی عمل می کنیم که روایات دیگر از ائمه ع ما نباشد،اگر روایات دیگر شد، به روایات عمار ساباطی عمل نمی کنیم ولذا خیلی از روایات عمار ساباطی معرض عنه است، محقق تستری در کتاب قاموس الرجال، روایاتی که اصحاب به روایات عمار ساباطی عمل نکرده اند آورده، این موقعیت راوی است، بنابراین، این هفت روایت که می گوید از اصل است، از چنین راوی است، یعنی:

اولا؛ فطحی مذهب است.

ثانیاً؛ اصحاب در جایی به روایاتش عمل می کنند که روایات دیگر از ائمه نباشد.

ثالثاً؛ خیلی از روایات او معرض عنه اصحاب است.

نقد الاستدلال بروایات العمار

إنّ هذه الروایات المتعدّده ظاهراً، المتحده واقعاً یمکن نقدها من وجهین:

۱: إنّ فی المقام روایه واحده رواها عمّار عن أبی عبد الله و هی مردده بین هذه المتون السبعه- خود این هفت روایت مضطرب اند، یعنی یک متن نیستند، باز اگر همگی یک متن بودند، حرفی بود، ولی متون، متون مختلفند. بنابراین،متن روایت مضطرب است، وقتی متن روایت مضطرب شد، نمی توان به آ ن عمل کرد- و عندئد تسقط مثل هذه الروایه عن الحجیه، للإضطراب- چون یک روایت، به هفت شکل نقل شده- یقول المحقق التستری: و أکثر أخباره (عمّار) مختلّه النظام، و أصل نسخ کتابه کانت مختلفه، ثم استشهد بموارد مضافاً إلی أنّه من الباقین فی الفطیحیه.

و قال النوبختی: فاجتمع عامّه الفطحیه -بعد الأفطح - علی إمامه موسی بن جعفر ع و رجعوا عن الأفطح سوی نفر منهم فإنّهم ثبتوا علی إمامه عبد الله الأفطح ثمّ علی إمامه موسی بن جعفر ع و أجازوا فی أخویه، بعد أن لم یجز ذلک عندهم، منهم: عبد الله بن بکیر، و عمّار بن موسی الساباطی، و جماعه منهم» . چون اجماع داریم که اخوی امام نیستند مگر حسنین ع، منهم: عبد الله بن بکیر و عمّار ساباطی و جماعه منهم.

و لقد استخرج التستری الروایات المرویه عن عمّار الّتی لم یعمل بها الأصحاب ما یتجاوز السبعین، و دون الثمانین، یعنی بین هفتاد تا هشتاد روایت آورده که اصحاب به روایات او عمل نکرده اند. پس جناب عمار نقاط ضعف دارد.

اولاً؛ فطحی مذهب است.

ثانیاً؛ روایاتش مضطرب است، هفت نوع و صورت دارد.

ثالثاً؛ روایاتش غالباً معرض عنه اصحاب است.

کل ذلک یصدّ الفقیه عن إفتاء بمضمون هذه الروایه المضطربه، عن راو مضطرب النقل- المنقوله بصور السبع- لم یعمل المشهور بروایاته فی موارد کثیره.

تصنیف روایات عمّار

انّ هذه الروایات بین ما لا دلاله له علی أنّ المنجّز یخرج من الأصل،- یا دلالت ندارد- و ما له دلاله علیه، لکن بالإطلاق القابل تقییده بما دلّ أن التصرّفات خصوص المریض من الثلث- یا دلالت ندارد، یا دلالتش اطلاق دارد، یعنی هم صحیح را می گیرد و هم مریض را، منتها ما می توانیم مریض را بخاطر ادله ای که می خوانیم خارج کنیم یعنی اطلاقش را تقیید کنیم.

پس روایات عمّار یا أصلاً دلالت ندارند، یا اگر دلالت هم دارند، دلالت شان بالاطلاق است که صحیح را می گیرد و هم مریض را، مریض را تقیید می کنیم.

أما لا دلاله له، فهو الصوره الأولی منها أعنی قوله ص: «الْمَیِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِیهِ الرُّوحُ یُبِینُ بِهِ فَإِنْ قَالَ بَعْدِی فَلَیْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُث» (۱) .

اولاً: می گوییم دلالت این حدیث، بستگی دارد که روایت «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی » و حال آنکه شیخ ولو «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی » نقل کرده است، اما کلینی و صدوق در من لا یحضره الفقیه «فَإِنْ تَعَدَّی» نقل کرده اند، اگر بگوییم: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی» دلیل قول بر ثلث است ، و اگر نگوید: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی» از اصل است، اگر بگوید: « بعدی» از ثلث است ، یعنی اگر نگوید: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی» منجز است، اما اگر بگوید: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی» می شود: وصیت. می گوییم: نسخه تهذیب این است، اما کلینی أوثق است، نسخه مرحوم کلینی و من لا یحضره الفقیه «فَإِنْ تَعَدَّی» است.

ص: ۵۷۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۸، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۱، ح۱۲، ط آل البیت.

« الْمَيِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ الرُّوحُ يُبِينُ بِهِ قَالَ نَعَمْ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَإِنْ تَعَدَّى (یعنی تعدی الثلث) فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُثُ»، روایت از اول تا آخر منجّز را می گوید و اصلاً کاری با وصیت ندارد.

روایت از اول تا آخر منجز را می گوید، اصلاً کار به ثلث ندارد، و می گوید منجّز هم سهمش ثلث است.

البته شیخ خیلی کار داشت ولذا ضبطش مثل کلینی نیست، شیخ طوسی همه کاره بوده است. فلذا تهذیب ایشان از نظر ضبط به پای کافی نمی رسد، در تهذیب: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی» ، قهراً ما قبلش شده منجّز، ما بعدش وصیت، و حال آنکه شیخ این گونه نقل کرده، کلینی می گوید: «فَإِنْ تَعَدَّى» از اول تا آخر ناظر به منجز است.

صاحب بلغه الفقیه، می خواهد حدیث را جوری معنی کند که با شیخ هماهنگ باشد، و گفته: «فَإِنْ تَعَدَّى» یعنی: فإن تعدی من الحیاه إلی الموت، اگر این باشد،این با «فإن قال بعدی» تطبیق می کند، اولش می شود منجّی، بعدی می شود وصیت. ولی این خیلی بعید است.

فإنّ الاستدلال مبنیّ علی أنّ النسخه «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی» و أنّ المراد من التبیین هو عزل المال و إقباضه إلی الطرف، و کلا الأمرین غیر ثابتین.

أمّا الأول: فقد رواها الکلینی و الصدوق بقوله: « فَإِنْ تَعَدَّى فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُثُ » و علی هذا فلا تکون الروایه مختصّه بمورد التنجّیز، بل تعمّه و الوصیّه، و یکون معناها إن تعدی عن الثلث فی مطلق تصرّفاته، تنجیزیاً کان أو وصیه فلیس له إلّا الثلث، و علی هذا یکون المراد:فإن تعدّی فلیس له إلّا الثلث» أو إنّه إن تجاوز و تعدی فی الوصیّه بالزائد أو التنجیز فلا یمضی منه إلّا الثلث.

ص: ۵۷۲

بنابراین، روایت اطلاق پیدا می کند،حال حیات است، حال گاهی به صورت منجّز است و گاهی به صورت معلّق.

وقال فی الجواهر: و ظنّی – و الله أعلم- أنّ الروایه کان کذلک إلّا أنّه لمّا صعب فهم ذلک علی بعض الناس صحّفها بلفظ «بعد» بالباء الموحّده، ثمّ إضاف إلیه لفظ: «قال».

و علی هذا فالروایه دلیل القول بالإخراج من الثلث، لإطلاقه الشامل لکلیلا لانوعین من التصرّف.

و ربما یفسر قوله:«فإن تعّدی» بأنّه إن تعدّی زمن الحیاه إلی ما بعد الموت، فیکون (فی النتیجه) موافقاً لما رواه الشیخ، ولا یخفی أنّه لا یناسبه «الاستثناء» أعنی «إلّا الثلث»، فالظاهر أنّ المستثنی منه و هو التجاوز عن الثلث، لا التجاوز عن زمن الحیاه إلی ما بعد الموت.

و أمّا الثانی: فالظاهر أنّ المقصود من الإبانه هو الإظهار و تفهیم الآخرین لئلّا یغمّ الأمر علی الورثه، بعد رحیل المورّث. یغمّ (یعنی اشتباه نشود امر بر ورثه بعد از مردن مورّث). تم الکلام فی الصوره الأولی.

الصوره الثانیه: حیث ورد فیها:قال: قلت الْمَیِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِیهِ الرُّوحُ یُبِینُ بِهِ؟ قَالَ نَعَمْ فَإِنْ أَوْصَی بِهِ فَلَیْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُث» (۱)

اولاً؛ این روایت با روایت اولی مطابق نیست، چون در روایت اولی، این جمله کلام امام است، یعنی امام ع ابتداءً می فرماید: «الْمَیِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ»، ولی در این روایت، این جمله کلام راوی است، امام دوجور که صحبت نکرده، امام یکنفر، راوی هم یک نفر، معنی ندارد که گاهی سخن امام باشد و گاهی سخن ماموم.

از این اشکال صرف نظر کردیم، حال باید ببینیم که آیا دلالت دارد یا نه؟

ص: ۵۷۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۹، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۷، ح۷، ط آل البیت.

فإنّ صدر الروايه مطلق يعمّ المريض و غير المريض « الْمَيِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ الرُّوحُ يُبِينُ بِهِ؟ قَالَ نَعَمْ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُث»، فيقيّد إطلاقه بما دلّ على خروج منجّزاته من الثلث.

ذيل اين روايت وصيت است، اما صدرش منجّز است، اطلاقش می گويد مريض و غير مريض از اصل است، تقييد می كند، اين اطلاق را با روايت ديگر تقييد می كند كه حضرت در آنجا فرموده از ثلث است. صدرش منجّز است، ذيلش وصيت است، صدرش مطلق است چون می گويد مريض و غير مريض از اصل است، اطلاق دارد، المطلق يقيّد و العام يخصّص.

الصوره الثالثه: أعنی قوله: « فی الرّجل يعطی الشیء من ماله فی مرضه فقال: إذا أبان فهو جائز فإن أوصی به فهو من الثلث»، البته اين روايت را نمی توانيم بگوييم اطلاق دارد، صورت دوم را با اطلاق حل كرديم، گفتيم مطلق است، اما المطلق يقيّد، اما اين را نمی شود گفت مطلق است.

فالروايه و إن كانت وارده فی مورد المريض لكنّها مطلقه تعمّ ما تجاوز الثلث و عدمه فتقيّد بما لم يتجاوز.

روايت قبلی مطلق بود از نظر اينكه مريض باشد يا غير مريض، ولی اين روايت از نظر مريض مطلق نيست، اما از نظر ديگر مطلق است، از چه نظر مطلق است؟ از اين نظر كه بيش از ثلث باشد يا به مقدار ثلث، اطلاق را تقييد می كنيم و می گوييم به مقدار ثلث است نه بيشتر از ثلث.

به بيان ديگر: اين روايت هر چند نص در مريض است و از اين نظر اطلاق ندارد، اما از نظر مقدار اطلاق دارد و آن اينكه مريض می تواند تصرف كند، سواء كان ثلثاً أو زائداً علی الثلث. ما اين مقدار را مقيد می كنيم با روايت آينده كه می گويند مريض حق تصرف در بيش از ثلث را ندارد.

فالروایه و إن کانت وارده فی مورد المریض لکنّها مطلقه تعمّ ما تجاوز الثلث و عدمه فتقیّد بما لم یتجاوز.

پس دومی از این نظر مطلق بود که هم مریض را شامل بود و هم غیر مریض، ما گفتیم مریض را بیرون می کنیم، سومی در خصوص مریض است فلذا از این نظر مطلق نیست، اما از اطلاقش از نظر کمیت است، می گوید مریض می تواند همه جور تصرف کند، خواه به مقدار ثلث باشد یا بیش از ثلث، این اطلاق دارد، ما می توانیم این اطلاق را با ادله آینده مقیّد کنیم و بگوییم به شرط اینکه تصرفاتش بیش از ثلث نباشد و از ثلث تجاوز نکند.

منجّزات مریض ۹۴/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

همان گونه که قبلاً بیان گردید، ما در اینجا یک روایت داریم که به هفت صورت نقل شده است، صورت اول را خواندیم، صورت اول این بود که استدلال مبنی بر این است که بگوید: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی» ، بنابراین، صورت اولی دلالت ندارد، اما صورت دوم، سوم و چهارم دلالت شان خوب است، بلکه صورت پنجم هم دلالتش خوب است، اما صورت ششم و هفتم معرض عنه می باشند.

البته صورت دوم، سوم، چهارم و پنجم هر چند دلالت شان خوب است، در عین حال یک اشکال مشترک در آنها وجود دارد و آن اینکه کدام صورت از این صور خمسه از امام صادق ع صادر شده، یک روایت به هفت صورت آمده، دلالت شان خوب است، اما خوب بودن دلالت کافی نیست چون هفت روایت نداریم، فقط یک روایت داریم، ولی معلوم نیست که کدام یکی از اینها امام ع صادر شده.

ص: ۵۷۵

روایات

۲: وَ عَنْ حُمَیْدِ بْنِ زِیَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَهَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قُلْتُ الْمَیِّتُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِیهِ الرُّوحُ یُبِینُ بِهِ قَالَ نَعَمْ فَإِنْ أَوْصَی بِهِ فَلَیْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُث» (۱) .

اطلاق این روایت ظاهراً خوب است، چون اطلاقش این است که اگر کسی منجّزاً کاری انجام بدهد، از اصل است نه از ثلث، سواء أکان مریضاً أم صحیحاً، اطلاق دارد. بنابراین، فقره اولی آشکارا دلالت دارد که اگر کسی منجّزاً کاری انجام داد، نافذ است خواه مریض باشد یا سالم. این مقدار اطلاق کافی است.

بله، اگر در آینده دلیلی قائم شد که منجزات مریض از ثلث است، این اطلاق را به واسطه آن دلیل تقیید می کنیم. مگر اینکه کسی بگوید که کلمه «میّت» در این حدیث،کنایه از مریض است، آقایان می گویند این نوع مجاز ها، مجاز مشارفه است. اگر

مراد از «میّت» مریض باشد چه بهتر، معنایش این است که مریض منجّزاتش کافی است، اما معلّقاتش کافی نیست.

۳: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ -محمد بن اسماعیل نیشابوری، ثقه است - عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ- ایشان هم خورشید آسمان خراسان و مشهد است- وَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِی الرَّجُلِ یُعْطِی الشَّیْ ءَ مِنْ مَالِهِ فِی مَرَضِهِ فَقَالَ إِذَا أَبَانَ بِهِ فَهُوَ جَائِزٌ وَ إِنْ أَوْصَی بِهِ فَهُوَ مِنَ الثُّلُثِ» (۲) .

ص: ۵۷۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۹، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۷، ح۷ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۸، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۷، ح۶ ط آل البیت.

این حدیث هم مریض را می گوید و هم منجز را، دلالتش خیلی خوب است، چطور؟ بخاطر اینکه ذیل حدیث معلّق را می گوید، معلق که از ثلث شد، معلوم می شود که منجز از اصل است.

۴: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: «فِي الرَّجُلِ يَجْعَلُ بَعْضَ مَالِهِ لِرَجُلٍ فِي مَرَضِهِ فَقَالَ إِذَا أَبَانَهُ جَازَ » (۱) .

این روایت هم اطلاق دارد و منجّز است، فرقش با بقیه روایات این است که بقیه روایات هم منجّز را گفته و هم معلّق را، این روایت فقط منجز را می گوید.

۵: ما رواه الکلینی عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ السَّابَاطِيِّ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « يَقُولُ صَاحِبُ الْمَالِ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الرُّوحِ يَضَعُهُ حَيْثُ شَاءَ » (۲) .

این روایت هم اطلاق دارد، یعنی اصل را هم می گیرد، اگر دلیلی قائم بر ثلث شد که: فبها، و الا این حدیث می گوید از اصل است، منجز را می گوید نه معلق را.

اما روایات ششم و هفتم معرض عنه اند، یعنی اصحاب به آنها عمل نکرده اند.

۶: روی الشیخ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ عُمَرَ بْنِ شَدَّادٍ الْأَزْدِيِّ وَ السَّرِيِّ جَمِيعاً عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « الرَّجُلُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِيهِ الرُّوحُ إِنْ أَوْصَى بِهِ كُلِّهِ فَهُوَ جَائِزٌ » (۳) .
این حدیث معرض عنه است، احدی این را نگفته است.

ص: ۵۷۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۳۰۰، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۷، ح۱۰ ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۷، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۷، ح۴ ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۸، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۷، ح۵ ط آل البیت.

۷: وَ عَنْهُ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ ثَعْلَبَهَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَدَّادٍ وَ السَّرِیِّ جَمِیعاً عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « الرَّجُلُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَ فِیهِ الرُّوحُ إِذَا أَوْصَی بِهِ کُلِّهِ فَهُوَ جَائِزٌ » (۱) .

بنابراین، یک روایت داریم که دارای هفت صورت بود، صورت اولی را نقل کردیم و گفتیم دو نسخه است، یک نسخه «فَإِنْ تَعَدَّی» دارد، و نسخه دیگر «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی»بعدی دارد، اگر «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی» باشد، دلالت دارد، اما اگر نسخه «فَإِنْ تَعَدَّی» باشد، دلالت ندارد.

اما از شش صورت دیگر، دومی، سومی، چهارمی و پنجمی اطلاق شان خوب است، یعنی اطلاق دارند، گاهی خصوص مریض را می گوید، گاهی هم مریض را و هم سالم را می گوید، البته آن صورتی که تفکیک می کند و می گوید: «وَ إِنْ أَوْصَی بِهِ فَهُوَ مِنَ الثُّلُثِ» دلالتش بهتر است، معلوم می شود که ما قبل اگر سالم شد، مسلّماً از اصل است.اما روایت ششم و هفتم معرض عنه می باشند.

روایتی که به هفت صورت نقل بشود، ما نمی دانیم که کدام از امام ع صادر شده است، چنین روایتی برای ما حجیت ندارد هر چند بعضی از صور، دلالتش تام بود.

الروایه الثانیه: روایه أبی شعیب المحاملی

وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ أَبِی الْمَحَامِلِی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « الْإِنْسَانُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَتِ الرُّوحُ فِی بَدَنِه» (۲) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۸۱، من أبواب جواز الوصیه، ب۱۱، ح۱۹ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۹، من أبواب الوصایا، ب۱۷، ح۸ ط آل البیت.

و فی الوسائل المحقّقه (عن أبی المحماد) و هو مصحف عن (المحاملی) کما فی روایه الشیخ حسب نقل الوسائل.

و أمّا المحاملی فهو ثقه بلا إشکال، قال النجاشی: صالح بن خالد المحاملی، أبوشعیب الکنّاسی روی عن أبی الحسن موسی ع و قال فی باب الکنی: «أبو شعیب المحافلی» کوفی ثقه من رجال أبی الحسن موسی ع» .

در این روایت، واسطه افتاده،چون ابو شعیب المحاملی از اصحاب موسی بن جعفر ع است، امام صادق ع را درک نکرده، معلوم می شود که سند سقط دارد. بنابراین، روایت مرسله است و روایت مرسله حجیت ندارد، دلالتش خوب است، غایه ما فی الباب اطلاق دارد، یعنی هم منجّز را می گیرد و هم معلق را، اطلاق روایت هم معلّق را می گیرد و هم منجّز را، و هکذا هم مریض را می گیرد و هم سالم را، فقط خرج المعلّق، اما منجّز در اطلاق باقی است، فلذا می تواند هر نوع تصرف که دلش می خواهد انجام بدهد و ورثه را محروم کند، سند اشکال دارد، اما دلالتش خوب است.

أقول: الروایه لا یحتجّ بها لا سنداً و لا دلاله فإنّ المحاملی و إن کان ثقه، لکنّه لا یروی عن أبی عبد الله ع بلا واسطه، و علی هذا فقد سقطت الواسطه بینه و بین الإمام ع فی هذه الروایه، و أمّا الثانیه (یعنی دلالت) فإنّ الموضوع فی الروایه هو الإنسان مطلقاً مریضاً کان أو غیر مریض، فدلالتها علی أنّ المنجّزات المریض، تخرج من الأصل تامّه بالاطلاق بشرط أن لا یتمّ دلیل القول بالثلث و إلّا فیقیّد إطلاقه بغیر المریض.

الروایه الثالثه: ما رواه سماعه

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَکِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَهَ عَنْ سَمَاعَهَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِی الرَّجُلِ لَهُ الْوُلْدُ یَسَعُهُ أَنْ یَجْعَلَ مَالَهُ لِقَرَابَتِهِ قَالَ هُوَ مَالُهُ یَصْنَعُ بِهِ مَا شَاءَ إِلَی أَنْ یَأْتِیَهُ الْمَوْتُ (قَالَ فَإِنْ أَوْصَی بِهِ فَلَیْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُثُ) » (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۳، من أبواب الوصایا، ب۱۰، ح۶ ط آل البیت.

این روایت هم از نظر دلالت خوب است، برای اینکه ذیل قرینه بر منجّز است، البته اطلاق روایت هم مریض را می گیرد و هم سالم را، باز دلالت این روایت هم دلالت لولائی است، مادامی که دلیل بر خلاف قائم نشود، اطلاق روایت هم مریض را می گیرد و هم سالم را. در این روایت گاهی سماعه از ابو بصیر نقل می کند و عن أبی عبد الله ص، گاهی سماعه مستقیماً از أبی عبد الله ع نقل می کند، و حال آنکه سماعه از اصحاب امام کاظم است ولذا نمی تواند از أبی عبد الله ع نقل کند، گاهی به وسیله أبی بصیر و گاهی منهای أبی بصیر از أبی عبد الله ع نقل می کند. در باب ۱۰ به وسیله أبی بصیر از امام صادق ع نقل می کند، در باب۱۷ دو جور است، گاهی أبی بصیر دارد، گاهی أبی بصیر را ندارد، مرحوم آیت الله بروجردی می فرمود:« لعلّ سماعه که ابو بصیر را انداخته،علم به صحت حدیث داشته، چون علم به صحت داشته، فلذا ابوبصیر را انداخته، ولی این با متن حدیث تطبیق نمی کند، چون در متن حدیث می گوید:« قلت»، معنای « قلت» این است که من سماعه گفتم، و الا اگر ابی بصیر گفته بود، حتماً باید کلمه ابی بصیر را بگوید، در هر صورت یک چنین تناقضی در این حدیث است.

و رواه صاحب الوسائل فی الباب السابع عشر من أبواب الوصایا عن الکلینی بنفس السند و المتن عن سماعه، عن أبی عبد الله ع مباشره من دون واسطه» (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۶، من أبواب الوصایا، ب۱۷، ح۱ ط آل البیت.

کما روی فی نفس الباب نفس الحدیث عن سماعه، عن أبی بصیر و قال: «وَ زَادَ أَنَّ لِصَاحِبِ الْمَالِ أَنْ يَعْمَلَ بِمَالِهِ مَا شَاءَ مَا دَامَ حَيّاً إِنْ شَاءَ وَهَبَهُ وَ إِنْ شَاءَ تَصَدَّقَ بِهِ وَ إِنْ شَاءَ تَرَكَهُ إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ فَإِنْ أَوْصَى بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُثُ إِلَّا أَنَّ الْفَضْلَ فِي أَنْ لَا يُضَيِّعَ مَنْ يَعُولُهُ وَ لَا يُضِرَّ بِوَرَثَتِهِ » (۱) . در یکجا سماعه به واسطه ابی بصیر از أبی عبد الله ع نقل می کند و در یکجا هم بدون واسطه.

و حصیله الکلام: أنّ حدیثاً و احداً رواه سماعه فی موردین عن أبی بصیر عن أبی عبد الله ع و مورد آخر عن أبی عبد الله ع مباشره.

و احتمل السید المحقق البروجردی بأنّه نقلهما عن الإمام بلا واسطه مع عدم سماعه منه، لأجل وثوقه بأبی بصیر و أنّه سمعه منه.

و لکن الاحتمال لا ینـاسب ظاهر الروایه: قلت لأبی عبد الله ع و لا محیص من القول بسقوط: أبی بصیر، فی المورد الثانی مع وجوده فی الأول و الثانی.

و دلالتها علی أنّ المنجّزات من الأصل واضح، لأنّه جعلها فی مقابل الوصیّه و صرّح بأنّه إن أوصی به فلیس له إلّا الثلث، و معنی ذلک عدم المحدوریه فی غیر الوصیّه، و مع ذلک فلدلالته بالإطلاق حیث یعمّ المصحّ و المریض، فلو تمّ دلیل القول بالإخراج عن الثلث یقیّد إطلاقه بغیر المریض، و أمّا هو فمنجّزه کالمعلّق محدّد بالثلث.

ولی این روایت از نظر دلالت، دلالتش اطلاق دارد، یعنی هم شامل مریض می شود و هم شامل سالم و مصح.

ص: ۵۸۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۷، من أبواب الوصایا، ب۱۷، ح۲ ط آل البیت.

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منجزات مریض

ما تا کنون سه روایت را خواندیم، روایت اول، روایت عمار بود، روایت دوم و سوم را هم بحث کردیم و گفتیم دلالت شان باالاطلاق است، اگر مقیّد پیدا کردیم، به مقیّد عمل می کنیم، و الا به همین مطلقات عمل خواهیم کرد. اینک وارد چهارم می شویم تا ببینیم که از روایت چهارم چه نتیجه می گیریم.

الروایه الرابعه: ما روی عن محمد بن مسلم

روایت چهارم، روایت محمد بن مسلم است، این روایت دو جور نقل شده است و از دو جهت هم مشکل دارد:

اولاً؛ اختلاف در نقل است.

ثانیاً؛ در سند یکی رجل آمده.

اگر انسان سطحی نگر باشد،این روایت دلیل بر این است که منجّزات مریض از اصل است نه از ثلث، اما اگر دقت کند، مطلب بر عکس است.

البته هر دو طائفه با این روایت استدلال کرده اند، یعنی هم کسانی که می گویند منجزات مریض از اصل است و هم کسانی که می گویند از ثلث است نه از اصل.

متن روایت محمد بن مسلم

۱: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَأَعْتَقَ غُلَامَهُ وَ أَوْصَى بِوَصِيَّةٍ فَكَانَ أَكْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ – کسانی که با این حدیث استدلال می کنند، می گویند ضمیر «کان» به وصیت بر می گردد -؟ قَالَ يُمْضَى عِتْقُ الْغُلَامِ وَ يَكُونُ النُّقْصَانُ فِيمَا بَقِيَ» (۱) .

مرحوم شیخ روایت را از کتاب علیّ بن اسباط گرفته، چون شیخ علیّ بن اسباط را درک نکرده، علیّ ابن اسباط کتابی دارد که جزء اصول است، شیخ این روایت را از کتاب ایشان (علیّ بن اسباط) گرفته و سپس سند خود را به این کتاب در آخر تهذیب نقل کرده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۳۹۹، من أبواب الوصایا، ب۶۷، ح۱ ط آل البیت.

بنابراین، هر موقع ما می گوییم:«ما رواه الشیخ بإسناده عن علیّ بن اسباط »، یعنی ایشان (شیخ) سندی به این کتاب دارد که آن را در آخر تهذیب نقل نموده است.

در واقع استدلال این آدم این است که حضرت غلام را به صورت مطلق آزاد می کند، وصیت باید به مقدار ثلث با شد نه بیشتر از ثلث، ضمیر «کان» را به وصیت بر می گرداند و ضمیر مذکر به اعتبار «ما أوصی» می باشد.حضرت در مقام جواب می فرماید:« یُمْضَی عِتْقُ الْغُلَامِ – چون منجّز است - وَ یَکُونُ النُّقْصَانُ فِیمَا بَقِیَ – وصیت باید به مقدار ثلث باشد، اگر بیشتر شد، بیشترش لغو است - »

و رواه الشیخ و الصدوق بسندهما عن العلاء بن رزین.

۲: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: « فِی رَجُلٍ أَوْصَی بِأَکْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ وَ أَعْتَقَ مَمَالِیکَهُ فِی مَرَضِهِ؟ فَقَالَ: إِنْ کَانَ أَکْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ رُدَّ إِلَی الثُّلُثِ وَ جَازَ الْعِتْقُ » (۱) .

ضمیر «کان» را در این حدیث به عقب بر می گرداند، در اولی بر گرداند به نزدیک، ولی در اینجا بر می گرداند به عقب چون عبارت فرق کرده، در اولی، اولاًـ عتق را گفت، بعداً وصیت را، وصیت نزدیک بود، اما در اینجا بر عکس است، یعنی اول وصیت را گفته، بعدا عتق را، می گوید ضمیر «کان» به بعید بر می گردد، یعنی «إِنْ کَانَ – وصیت - أَکْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ رُدَّ إِلَی الثُّلُثِ وَ جَازَ الْعِتْقُ ».

ص: ۵۸۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۴۰۰، من أبواب الوصایا، ب۶۷، ح۴ ط آل البیت.

بنابراین، نحوه استدلال مستدل روشن شد، چون در اولی (روایت اول) در ابتدا عتق را می گوید، بعداً وصیت را، ولذا ضمیر «کان» به وصیت بر گشت، ولی در دومی (یعنی روایت دوم) اول وصیت را می گوید،بعداً عتق را. آقای مستدل ضمیر «کان» را به نزدیک بر نمی گرداند، به همان عقب بر می گرداند که وصیت باشد، معلوم می شود که محل اختلاف وصیت است که آیا از ثلث بیشتر باشد یا کمتر، یعنی این وصیت است که باید بیش از ثلث نباشد. اما در عتق اصلاً این مسأله مطرح نیست، چون منجّزا صورت گرفته، فلذا اگر همه مال را هم بگیرد اشکال ندارد.

فرق هر دو روایت هم معلوم شد، چون روایت اول از امام صادق ع است، روایت دوم از امام باقر ع، این نشان می دهد که محمد بن مسلم یک مسأله را از دو امام سوال کرده است، یعنی هم از امام صادق ع و هم از امام باقر ع.

و روی الشیخ باسناده عن علیّ بن ابراهیم مثله إلّا أنّ فی أکثر النسخ:«عن جمیل » بدل قوله: «عن رجل»، معلوم می شود در نسخه کلینی که «رجل» آمده، جمیل بوده نه:« رجل»، رجل و جمیل نوشتنش یکی است.

و الفرق بین الروایتین: أنّ الأولی مرویه عن أبی عبد الله ع، و الثانیه مرویه عن أبی جعفر ع، و أیضاً أنّ الرجل علی الروایه الأولی «أعتق ثمّ أوصی»، و أمّا علی الروایه الثانیه «أوصی ثمّ أعتق». ولی مستدل ضمیر «کان» را به وصیت بر می گرداند، هم در جایی که وصیت نزدیک است و هم در جایی که وصیت عقب است.

ثم لو کان المراد من قوله:«عن رجل» و فی الروایه الثانیه هو جمیل، تخرج الروایه عن الإرسال إلی الإسناد، و إن کانت مراسیل ابن أبی عمیر حجّه. یعنی حتی اگر بجای کلمه: «جمیل»، کلمه: «رجل» هم باشد، مراسیل ابن أبی عمیر حجت است.

ص: ۵۸۴

وجه الاستدلال: أنّه ع حكم بنفوذ العتق و عدم دخول النقص عليه، فهو دليل على خروجه من الأصل.

به نظر سطحی مطلب همان است که مستدل گفت، اما اگر کمی دقت کنیم، خواهیم دید که این روایت بر عکس دلالت دارد، یعنی دلالت بر ثلث دارد نه بر اصل. چرا؟ چون مستدل ضمیر «کان» را به وصیت بر گرداند، هم در اولی که وصیت نزدیک است و هم در دومی به وصیت بر گرداند در حالی که وصیت اول بود و عتق بعد، در اینجا این پرسش به وجود می آید که چرا ضمیر «کان» را به وصیت بر می گردانید و حال آنکه در اولی وصیت اقرب است، ولی در دومی دوم عتق اقرب می باشد نه وصیت.

بر فرض اینکه ما از این مسأله بگذریم، سوال این است که اگر واقعاً مسأله، مسأله وصیت است و سوال از وصیت می باشد، عتق را برای چه گفته است؟ معلوم می شود که در ذهن راوی در هردو از ثلث بوده، فلذا سوال می کند که: یابن رسول الله! چه کنیم؟ استدلال مستدل این است که ضمیر «کان» به اخیر می گردد و حال آنکه اخیر در دومی عتق است، ثانیاً سوال ما این است که اگر واقعاً منجزات مریض از اصل است و تمام دعوا در ثلث و غیر ثلث، متوجه وصیت است، یعنی تمام دعوی بر اینکه اگر بیش از ثلث شد، این بر می گردد به وصیت، نه اینکه به عتق بر گردد، سوال این است که پس عتق را برای چه گفته است؟ اگر واقعاً تمام نظر راوی از سوال نسبت به ثلث، ناظر به وصیت است و می گوید: «کان» به اخیر بر می گردد، پس آوردن عتق لزوم بدون لازم است، یعنی آوردنش لازم نبوده، مگر اینکه بگویید این آدم دغدغه داشته که هردو از ثلث است، فلذا سوال می کند که: یابن رسول الله ! چه کنیم و کدام را جلو بیندازیم و کدام را عقب؟ هردو نظرش این بوده که از ثلث است، در کتاب وصیت شرح لمعه آمده که اگر انسانی به چند چیز وصیت کند، اما ثلثش وافی نباشد، در آنجا چند قول است، بعضی می گویند: «یبدأ بالأول، ثمّ بالثانی و ...، فرض کنید که پنج تا وصیت کرده که ثلثش کافی نیست، بعضی ها می گویند:« یبدأ بالأول ثمّ بالثانی».

بعضی ها می گویند:« یقسّم»، امام ع در اینجا هیچکدام را نگفته، امام ع در اینجا دو مطلب را گفته، اگر ثلث برای دوتا کافی نیست، منجز را جلو بینداز، یعنی عتق را جلو بینداز، آنگاه سراغ وصیت برو، پس امام دو چیز فرموده:

الف؛ هردو از ثلث است.

ب؛ اگر وافی نشد، منجز بر معلق مقدم است، عتق را مقدم بکن،وصیت را عقب بینداز.

پس انقلب دلاله الروایه، از آن چیزی که مستدل می خواست به آن استدلال کند، چون مستدل با این می خواست استدلال کند که عتق از اصل می باشد، تمام دعواها سر وصیت است و حال آنکه مسأله بر عکس شد. چطور؟

اولاً؛ می گوییم ضمیر «کان» را چرا به وصیت بر می گردانید، در اولی درست است، در دومی چرا؟!

ثانیاً؛ اگر تمام نظر راوی در باره وافی نبودن ناظر به ثلث است، چون مستدل همین را می گوید، یعنی مستدل می گوید عتق از اصل است فلذا نسبت به عتق اصلاً بحث نکنید، دعوا فقط سر وصیت است، اگر تمام ابهام راوی فقط در وصیت است، چرا پای عتق را هم به میان می کشد؟

از اینکه پای عتق را هم به میان می کشد، معلوم می شود که ابهام این آ دم نسبت به هردوست، یعنی در نظرش این است که هردو از ثلث است، فلذا سوال می کند که کدام را کافی می دانید؟ حضرت می فرماید: هردو از ثلث است، « یبدأ بالمنجّز ». برای روشن شدن مطلب هردو حدیث را دوباره می خوانیم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَأَعْتَقَ غُلَامَهُ — منجزاً – وَ أَوْصَى بِوَصِيَّةٍ – یعنی معلّق – فَكَانَ أَكْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ — کسانی که با این حدیث استدلال می کند، می گویند ضمیر «کان» به وصیت بر می گردد –؟ قَالَ يُمْضَى عِتْقُ الْغُلَامِ وَ يَكُونُ النُّقْصَانُ فِيمَا بَقِيَ»، اگر ضمیر «کان» به وصیت بر گردد، حرف مستدل درست است، یعنی غلام از اصل است، وصیت از ثلث. ولی ما می گوییم اگر غلام (عتق) از اصل است، پس آوردن غلام و عتق فایده ندارد، چون درد شما این است که طرف وصیت کرده و ثلثش وافی نیست، اگر درد شما این است،درد خود را مطرح کنید، چرا پای غلام و عتق را پیش می کشید؟

از اینکه پـای عتق و غلام را به میان می کشـد، معلوم می شود که این راوی دوتا درد دارد، یعنی معلوم می شود که هردو را از ثلث معتقد است، بنابراین، ضمیر کان» را به هردو بر گردانیم، یعنی به «ما أوصی» و عتق بر گردانیم.

ممکن است کسی بگوید اگر بر هردو می گردد، پس باید ضمیر را تثنیه بیاورد و بفرماید: «و کانا»؟

جوابش این است که ضـمیر «کـان» به کـلّ واحـد بر می گردد و این در قرآن برای خودش نظیر دارد. حضـرت می فرمایـد در اینجا از نظر من نه قول اول است که می گویـد یقـدّم المنجّز علی المعلّق، نه قول دوم است که می گویـد: یقسّم، از نظر امام ع منجّز مقدم است و معلق مؤخّر.

همچنین است حـدیث دوم. حـدیث دوم این بـود: عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ رَجُـلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْـلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَـالَ: « فِی رَجُلٍ أَوْصَی بِأَکْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ وَ أَعْتَقَ مَمَالِیکَهُ فِی مَرَضِهِ؟ فَقَالَ: إِنْ کَانَ أَکْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ رُدَّ إِلَی الثُّلُثِ وَ جَازَ الْعِتْقُ ».

ضمیر«کـان» در این حـدیث دوم هم به هردو بر می گردد، حضـرت می فرمایـد: « رُدَّ إِلَی الثُّلُثِ وَ جَـازَ الْعِتْقُ »، عتق چون منجّز است، بقیه راجع به وصـیت است. فلـذا اگر ثلث وافی نیست، بایـد از وصـیت کم کنیم نه از عتـق، معلوم می شود که ثلث این آدم،یکی را کافی بوده، دوتا را وافی نبوده، حضرت می فرماید عتق چون منجّز است، مقدم بدارید، وصیت را عقب بیندازید.

و مع ذلک کلّه فالروایتان لا تدلان علی مقصود المستدل

وجهه: أنّ أساس الاسـتدلال أنّ الضمیر فی قوله: « کَانَ أَکْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ» یرجع إلی خصوص «ما أوصی به» و عندئذ أنفذ الإمام ع عتق العبـد بقوله: « یُمْضَـی عِتْقُ الْغُلَامِ»، أو قوله: « وَ جَازَ الْعِتْقُ »، سواء أکانت قیمته مساویه للثلث أم أقلّ، أم أکثر، فیدلّ علی أنّ المنجّزات تخرج من الأصل.

ص: ۵۸۷

و لکن الظاهر أنّ الضمیر یرجع إلی الجمیع، أعنی «عتق الغلام و ما أوصی به»، إذا لو کان راجعاً إلی خصوص «ما أوصی به» وکان السؤال منصبّاً علی زیاده «ما أوصی به» علی الثلث لما کان هناک وجه لذکر عتق الغلام فی سؤال السائل- اگر غلام در نظر سائل از اصل بود، دیگر جای دعوا باقی نمی ماند- لأنّ المفروض أنّ المنجّز یخرج من الأصل.

نعم مقتضی القواعد رجوع الضمیر فی «کان» إلی الأقرب و هو «ما أوصی به»، لکن القریب فی الروایه الأولی هو «ما أوصی به» و لکنّه فی الروایه الثانیه هو «عتق الغلام».

و هذا یدلّ أنّ السؤال لم یکن منصباً علی زیاده «ما أوصی به» علی الثلث، بل کان منصبّاً علی زیاده العتق و الوصیه علیه.

و هذا یدلّ علی أنّ المنجّزات و المعلّق کانا فی نظر الراوی سواء، و أنّه لا یجوز للرجل أن یتصرّف فی ماله بأیّ نحو کان بأزید من الثلث، فأراد أن یعرف حکم الشارع فی مثل المقام، فهل المیزان هو «ما أوصی به» أولاً، کما هو الحال فی من «من أوصی به» بأمور کثیره تزید علی الثلث فیؤخذ بالأول و الثانی و الثالث؟

أو تقسیط الثلث علی المنجّز و المعلّق؟

أو تقدیم المنجّز علی المعلّق کما أجاب به الإمام؟

فتکون الروایه دلیلاً علی أمرین:

۱: أنّ المنجّز یخرج من الثلث کالوصیّه.

۲: و أنّه إذا اجتمع المنجّز و الوصیه و کان الثلث غیر واف بهما، یقدّم المنجّز علی المعلّق، و هذا، و کما استدلّ بالصحیحین علی أنّ المنجّزات تخرج من الأصل، فهکذا استدل بهما علی العکس، و سیوافیک بیانه عند سرد أدلّه القول الثانی، فانتظر.

بنابراین، این روایت،یک روایتی است که هم این طرف با آن استدلال کرده (که بیان اول باشد) و هم آن طرف استدلال کرده (بیان دوم) که «کان» را بر هردو بر گردانیم و بگوییم درد این آدم و سوال این آدم نسبت به هردو بوده نه یکی و الا ـ اگر نسبت به دومی بود، آوردن عتق معنی نداشت.

الخامسه: ما وره الصدوق بإسناده عن أبی همام

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي هَمَّام إِسْمَاعِيلَ بْنِ هَمَّام عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع: « فِي رَجُلٍ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ لِذَوِي قَرَابَتِهِ وَ أَعْتَقَ مَمْلُوكاً وَ كَانَ جَمِيعُ مَا أَوْصَى بِهِ يَزِيدُ عَلَى الثُّلُثِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فِي وَصِيَّتِهِ قَالَ يَبْدَأُ بِالْعِتْقِ فَيُنْفِذُه » (۱) .

با این روایت استدلال کرده اند، یعنی این آدم هم عتق کرده و هم وصیت، وصیتش وافی به ثلث نیست، حضرت فرموده اول عبد را آزاد کنید، اگر باقی مانده به ثلث شد که فبها، یعنی به وصیت عمل کنید. با این بر اصل استدلال کرده اند که در عتق حرفی نزده، اما نسبت به وصیت جای حرف و بحث گذاشته است. در جلسه آ ینده بحث خواهیم کرد که آیا این روایت دلالت دارد یا نه؟

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجّزات مریض

بحث ما در باره ادله کسانی است که معتقدند بر اینکه منجزات مریض از اصل است نه از ثلث، البته ادله کسانی را که می گویند منجزات مریض از ثلث است را هم بعداً می خوانیم. فعلاً در حقیقت عقیده فقهای معاصر را می خوانیم که می گویند منجزات مریض از اصل است نه از ثلث.

بحث ما در روایت اسماعیل بن همّام بود که روایت پنجم به حساب می آمد.

۱: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي هَمَّام إِسْمَاعِيلَ بْنِ هَمَّام عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع: « فِي رَجُلٍ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ لِذَوِي قَرَابَتِهِ وَ أَعْتَقَ مَمْلُوكاً وَ كَانَ جَمِيعُ مَا أَوْصَى بِهِ يَزِيدُ عَلَى الثُّلُثِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فِي وَصِيَّتِهِ قَالَ يَبْدَأُ بِالْعِتْقِ فَيُنْفِذُه » (۲) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۴۰۰، من أبواب الوصایا، ب۶۷، ح۲ ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۴۰۰، من أبواب الوصایا، ب۶۷، ح۲ ط آل البیت.

این آدم دو کار را انجام داده، کار اولش منجز است، کار دومش معلّق می باشد « فِي رَجُلٍ أَوْصَى عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ لِذَوِي قَرَابَتِه» این کارش معلق به موت است، کار دومش (که عتق غلام باشد) منجز است « وَ أَعْتَقَ مَمْلُوكاً»،ولی ثلثش کافی به ما أوصی نیست.

در بدو نظر، در این روایت شریفه دو احتمال است:

الف؛ احتمال اول این است که بگوییم هردو راجع به وصیت است، یعنی هم عتقش راجع به وصیت است و هم «ما أوصی به» مربوط به وصیت می باشد، در واقع هردو را گفته که بعد از موت من انجام بدهید، یعنی احتمال دارد که هردو جنبه وصیتی داشته باشد.

ولی ما این احتمال را نمی پسندیم چون این احتمال خلاف ظاهر روایت است، ظاهر این است که اولاً می گوید:« أعتق»، ثانیاً؛ کلمه « أوصی» را در مقابل اعتق قرار می دهد.

ب؛ احتمال دوم خلاف احتمال اول است، چون ظاهر «أعتق» منجز است، ثانیاً؛ «أوصی» را در مقابل أعتق قرار می دهد، نه اینکه هردو راجع به وصیت باشد.

خلاصه اینکه هردو راجع به وصیت نیست، بلکه یکی راجع به وصیت است و دیگری راجع به منجز، کسانی که استدلال می کنند، می گویند: شما نگاه به روایت بکنید، امام ع می فرماید: «يَبْدَأُ بِالْعِتْقِ فَيُنْفِذُه» معنایش این جمله این است که عتق از اصل است، اگر باقی مانده به وصیت رسید که چه بهتر، و اگر هم نرسید، مشکلی نیست.

کسانی که با این حدیث استدلال می کنند، می گویند: ببینید که امام ع در باره منجز فرمود،منجز چکش بردار نیست و باید آن را تنفیذ کرد، بعداً اگر چیزی برای وصیت باقی ماند، به وصیت عمل می کنند و اگر باقی نماند، باز هم مشکلی نیست.

ص: ۵۹۰

ولی همـان بیـانی که ما در جلسه گذشـته داشتیم، آن بیان امروز هم می آیـد، در بیان دیروز گفتیم دغـدغه این راوی چه بود؟ دغـدغه راوی اگر این بود ه که اولی از اصـل است و دومی از ثلث، پس چرا عتق را ضـمیمه وسوسه کرده، دغـدغه راوی اگر این است که اولی از اصـل است و دومی از ثلث، از امـام صـادق ع سوال می کنـد که: یابن رسول الله! چه کنیم؟ مطرح کردن عتق مورد نداشت. از اینکه راوی پای عتق را هم به میان می کشد، معلوم می شود که در ذهن راوی این نبوده که اولی از اصل باشـد و دومی از ثلث، این در ذهن راوی نبوده، بلکه در ذهن راوی این بود که هردو از ثلث است فلذا سوال می کند که: یابن رسول الله! چه کنیم؟حضـرت می فرماید: عتق را جلو بینداز، اگر نسـبت به وصیت رسید که چه بهتر! و اگر هم نرسید، اشکالی ندارد.

بنابراین، همان بیانی که در حدیث جلسه گذشـته داشتیم، در اینجا هم داریم و گفتیم ضـمیر «کان» به هردو بر می گردد و اگر هم ضمیر را تثنیه نیاورده بخاطر این است که ضمیر به:«کل واحد» بر می گردد.

مسـتدل می گوید در ذهن راوی این بوده که منجز از اصل است و معلق از ثلث، ولذا حضرت فرمود منجز را انجام بده. ولی ما می گوییم اگر در ذهن راوی این بوده که منجز از اصـل است و معلق از ثلث، چرا منجز را آورده است، چون منجز جای بحث نیست؟ معلـوم می شـود که در ذهن راوی این بـوده که هردو از ثلث است و امـام ع هم تلقی اش این بود که راوی نظرش این اسـت کـه هردو از ثلث است، تلقی امـام ع هم همـان تلقی راوی است، راوی تلقی اش این است که هردو از ثلث است و ثلث هم وافی نیست، حضـرت در جواب می فرمایـد منجز مقـدم بر معلق است، فالحدیث علی العکس أدلّ، به جای اینکه دلالت بر مطلوب کند،علی العکس أدلّ.

ص: ۵۹۱

به بیـان دیگر: بایـد در مرحله اول، دغـدغه جنـاب راوی را به دست بیاوریم تا امام ع هم طبق دغـدغه راوی جواب بدهـد، اگر دغـدغه راوی این بوده که اولی از اصـل است و دومی از ثلث، چرا اولی را مطرح کرده، در اولی ضـیق مطرح نیست، وقـتی از اصل است،ضـیق معنی نـدارد، اما معلوم می شود که دغـدغه راوی این است که هردو از ثلث است، فلذا از حضـرت سوال می کنـد که: یـابن رسول الله! این کـافی به دوتا نیست، که یکی منجز است و دیگری معلق، امام ع می فرمایـد منجز مقـدم بر معلق است فالحدیث علی العکس أدلّ.

الخامسه: ما وره الصدوق بإسناده عن أبی همّام

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِی هَمَّامٍ إِسْمَاعِيلَ بْنِ هَمَّامٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع: « فِی رَجُلٍ أَوْصَی عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ لِذَوِی قَرَابَتِهِ وَ أَعْتَقَ مَمْلُوكاً وَ كَانَ جَمِيعُ مَا أَوْصَی بِهِ يَزِيدُ عَلَی الثُّلُثِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فِی وَصِيَّتِهِ قَالَ يَبْدَأُ بِالْعِتْقِ فَيُنْفِذُه »

إنّ فی الروایه إحتمالین:

۱؛ أنّه أوصـی بأمور و منها العتق فكان جميع ما أوصـی به من العتق و غيره يزيد على الثلث، فأمر الإمام ع بتقديم العتق على سائر ما أوصـی به، و هـذا هو قول الشـيخ فی المسأله من أنّه إذا أوصـی رجل بالعتق و غيره يبـدأ أوّلاً، و لكن هـذا الاحتمال ضـعيف لقوله: «و أعتق مملوكـاً» - مخبراً ، اسم فاعـل – عن وقوع العتق على أنّه عطف قوله: «و أعتق مملوكـاً» على قوله: «رجل أوصـی» فيكون العتق مغايراً للوصيه.

۲؛ أنّ الرجـل قـام بـأمرين: أعتـق و أوصـی، و كـان فی مرتكز السائـل أنّ المنجّز و المعلّق يخرجـان مـن الثلث، و المفروض أنّ المجموع يزيـد على الثلث، فمـا هو العلاـج؟ فأجاب الإمام ع بتقـديم المنجّز على المعلّق و صـرف الثلث فيه أوّلاً، و إيراد النقص على الوصيّه. فالروايه على عكس المقصود أدلّ.

ص: ۵۹۲

السادسه: مرسله الکلینی

قَالَ الْكُلَيْنِيُّ: « وَ قَدْ رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ- أَعْتَقَ مَمَالِيكَهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ غَيْرُهُمْ فَعَابَهُ النَّبِيُّ ص وَ قَالَ تَرَكَ صِبْيَةً صِغَاراً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ» (۱) .

حضرت فرمود: بسیار کار بدی کرده، چون همه اموال را بخشیده و دست صبیه را خالی گذاشته و با این کار خودش ورثه صغار را محتاج مردم قرار داده است، اگر در واقع از اصل نبود و از ثلث بود، باید پیغمبر ص بفرماید به مقدار ثلثش جائز است، بقیه احتیاج به اجازه ورثه دارد و حال آنکه پیغمبر ص این جمله را نگفته است، معلوم می شود که منجزات مریض از اصل است و پیغمبر ص هم در مقابل عمل انجام گرفته قرار گرفت، فقط این آدم را مذمت کرد و فرمود کار بدی کرده است، اگر واقعاً منجّزات مریض از ثلث بود، باید حضرت بفرماید: أیّها الورثه! اگر شما راضی هستید فبها، و اگر راضی نیستید، فقط به مقدار ثلث نافذ است نه بیشتر، و حال آنکه حضرت چنین چیزی نفرموده است.

بیان استاد سبحانی

دلالت روایت خوب است، اما سندش درست نیست، چون از نظر سند مرسل است، در عین حالی که من اقرار می کنم که دلالت این حدیث خوب است و فقط سند مرسل است، کم کم می خواهم حتی در دلالتش هم عقب نشینی کنم و بگویم جناب کلینی روایت را خوب نقل نکرده، معلوم می شود که کلینی به روایت خوب نرسیده، این روایت را مرحوم صدوق هم در من لا یحضر الفقیه نقل کرده، قرب الإسناد هم این روایت را نقل کرده است، اگر به آن توجه کنیم، خواهیم دید که این روایت دلالت ندارد.

ص: ۵۹۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۹، من أبواب الوصایا، ب۱۷، ح۹ ط آل البیت.

بـا توجه به روایتی که صـدوق و قرب الاسـناد نقـل کرده،حـدیث آن نبوده که کلینی نقـل کرده، بلکه این گونه بوده است که عـده ای نزد پیغمبر ص آمـده انـد و گفته انـد:مردی هر چه داشـته در راه خـدا داده و ما او را دفن کردیم، حضـرت فرمود اگر زودتر این را به من گفته بودید، من دسـتور می دادم که او را در قبرستان مسلمان ها به خاک نسپارند، معلوم می شود که عمل این آ دم، یـک عمـل خلاـف بوده که حضـرت یک چنین چیزی فرموده، اگر عملش عمل خلاف نمی بود، پیغمبر نمی فرمود که اگر به من می گفتیـد اجازه نمی دادم او را در قبرسـتان مسـلمانان دفن کننـد، معلوم می شود که این عملش خلاف بوده یا تکلیفاً یا هم تکلیفاً و هم وضعاً، یا واقعاً کار حرامی را مرتکب شده و عملش صحیح است، یا عملش هم باطل است، ظاهر این است که حضرت می فرماید هم کار بدی کرده و هم عملش باطل و غیر نافذ است.

إن قلت: اگر بگویید چنانچه عمل این آدم صـحیح نبوده، چرا پیغمبر ص به ورثه ها نفرمود اگر شـما راضی نیستید، در بیشتر از ثلث، عملش نافذ نیست، چرا حضرت این کار را نکرد و بچه ها هم یک چنین چیزی را درخواست نکردند؟

قلت:احتمال می رود که حفظ آبرو کردنـد، دیدند حالا که پدر یک چنین کاری کرده، اگر بخواهند کار پدر را رد کنند، این به مقـام و موقعیت پـدر و عشـیره بر می خورد ولـذا بهم نزدنـد هر چنـد حق بهم زدن را داشـتند. ببینیـد یک روایت کلینی نقل کرده، دلاـلتش خوب است، ولی همـان روایت را صـدوق و قرب الإسـناد نقل کرده، معلوم می شود که عملش یا باطل بوده یا اگر هم صحیح بوده،متوقف بر اجازه وارث بوده است.

ص: ۵۹۴

السادس: « روى أنّ النبى قال لرجل من الأنصار أعتق مماليكه لم يكن له غيرهم، فعابه النبىّ ص و قال: ترك صبيّته صغاراً يتكفّفون الناس»

و الظاهر أنّ الكلينى نقل الروايه بالمعنى، و الأصل فى ما فى الفقيه: « أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ تُوُفِّيَ وَ لَهُ صِبْيَةٌ صِغَارٌ وَ لَهُ سِتَّةٌ مِنَ الرَّقِيقِ فَأَعْتَقَهُمْ عِنْدَ مَوْتِهِ وَ لَيسَ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ فَأُتِيَ النَّبِيُّ ص فَأُخْبِرَ فَقَالَ مَا صَنَعْتُمْ بِصَاحِبِكُمْ قَالُوا دَفَنَّاهُ قَالَ لَوْ عَلِمْتُ مَا دَفَنَّاهُ مَعَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ تَرَكَ وُلْدَهُ يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ » (۱) .

و فى قرب الإسناد: « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بَلَغَهُ أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ تُوُفِّيَ وَ لَهُ صِبْيَةٌ صِغَارٌ، وَ لَيْسَ لَهُمْ مَبِيتُ لَيْلَةٍ، تَرَكَهُمْ يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ، وَ قَدْ كَانَ لَهُ سِتَّةٌ مِنَ الرَّقِيقِ لَيْسَ لَهُ غَيْرُهُمْ، وَ أَنَّهُ أَعْتَقَهُمْ عِنْدَ مَوْتِهِ.

فَقَالَ لِقَوْمِهِ: «مَا صَنَعْتُمْ بِهِ»؟

قَالُوا: دَفَنَّاهُ.

فَقَالَ: «أَمَا إِنِّي لَوْ عَلِمْتُهُ مَا تَرَكْتُكُمْ تَدْفِنُونَهُ مَعَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ، تَرَكَ وُلْدَهُ صِغَاراً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ» (۲)

و الروايه على خلاف المقصود أدلّ، فإنّ ظاهر قوله :« مَا تَرَكْتُكُمْ تَدْفِنُونَهُ مَعَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ» أنّ عمله هذا كان عمل غير مشروع إمّا تكليفاً فقط

و أنّ المعتق كان صحيحاً، أو وضعاً أيضاً، و أنّ صحّته بقاءً موقوف على عدم ردّ الورثه و أنّ لهم أو لوليّهم إذا كانوا صغاراً استرداد حقوقهم، و أمّا أنّ الورثه أو الولىّ، لم يردّوا الزائد على الثلث بعد كلام النبىّ ص فلعلّ المصلحه العائله اقتضت التنفيذ.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ ما استدلّ به على القول بالإخراج من الأصل لا يخلو من وجوه أربع:

ص: ۵۹۵

۱- من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج۴، ص۱۸۶.

۲- قرب الإسناد، أبى العباس عبدالله بن جعفر الحميرى، ج۱، ص۶۳.

۱: ما یدلّ علی القول بالإخراج من الأصل صریحاً، تامّ دلالهً و سنداً، و ذلک کالصور الأربع من صور روایه عمار بن موسی، أعنی: الثانیه إلی الخامسه.

۲: ما یدلّ علی هذا القول (أی، بالإخراج من الأصل) بالإطلاق و أنّ للمرء أن یتصرّف فی ماله مادام الروح فی بدنه، و هو مطلق شامل للمنجّز و المعلّق و المریض و المصح و فی الوقت نفسه قابل لإخراج المریض عن إطلاقه، و هذا کروایه أبی شعیب المحاملی و سماعه بن مهران.

۳: ما لا صله له بالموضوع، و هذا کروایه محمد بن مسلم و إسماعیل بن همّام.

۴: ما یدلّ علی الموضوع صریحاً، تامّ دلالهً و لا سنداً، و هو مرسله الکلینی.

و استدلّ للقول بالثلث بطوائف ستّه من الروایات.

از ملاحظه مجموع روایات این نتیجه به دست می آید که روایت عمار بن موسی، اولی دلالت نداشت، چون اولی دو نسخه داشت، در یک نسخه اش آمده بود: «فَإِنْ تَعَدَّی» و در نسخه دیگرش آمده بود: «فَإِنْ قَالَ بَعْدِی»، اما چهار صورتش دلالت داشت و آنها عبارت بودند از:

دوم، سوم و چهارم، منتها دلالت شان بالإطلاق بود، اما ششم و هفتم را عرض کردیم که معرض عنه است، اما روایت دوم و سوم و چهارم دلالت شان علی الإطلاق بود، یعنی اگر دلیل پیدا نکنیم منجّزات مریض از اصل است، ظاهر این است که از اصل است مگر این که دلیل بر ثلث قائم بشود.

اما روایت پنجم و ششم علی العکس أدلّ، زیرا در ذهن راوی این بوده که هردو از ثلث است، و این کافی نیست،نه اینکه در ذهن راوی این بوده که اولی از اصل است و دومی از ثلث.

ص: ۵۹۶

اما روایت مرحوم کلینی چندان سر و ته درستی نداشت و ایشان روایت را خوب نقل نکرده است. بله! صدوق و من لا یحضر الفقیه خوب نقل کرده، معلوم می شود که کارش کار خوبی نبوده، بلکه کارش حرام بوده و حضرات می دانستند که مسأله را بر گردانند.

تمّ الکلام فی الأدلّه القائلین بأنّ منجّزات المریض من الأصل لا من الثلث.

منجزات مرض ۹۴/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

ادله کسانی را که می گفتند منجّزات مریض از اصل است را خواندیم و گفتیم برخی از آنها دلالت ندارد و برخی هم که دلالت دارد، دلالت شان بالإطلاق است. اگر مقیّد برایش پیدا کردیم، تقیید می کنیم و الا عمل به اطلاق می کنیم.

ادله قائلین به ثلث

اینک وارد ادله کسانی می شویم که می گویند منجّزات مریض از ثلث است نه از اصل.اینها هم برای مدعای خودشان به روایات تمسک کرده اند و در این زمینه روایات زیادی را آورده اند بدون اینکه در آنها دقت کرده باشند.

البته ما این روایات را دسته بندی خواهیم کرد و در مرحله اول، چهار تا روایت را بیان می کنیم که اصلاً ارتباطی به منجّزات مریض ندارد، عمده سه روایت دیگر است که بعداً بیان خواهیم نمود، کیفیت استدلال به آنها را نیز بیان هم خواهیم نمود.

روایات

۱: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ وَ إِنْ لَمْ يُوصِ فَلَيْسَ عَلَى الْوَرَثَةِ إِمْضَاؤُهُ » (۱) .

ص: ۵۹۷

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۳، من أبواب الوصايا، ب۱۰، ح۷ ط آل البيت.

۲: وَ قَالَ الصادق ع : « لَيْسَ لِلْمَيِّتِ مِنْ مَالِهِ إِلَّا الثُّلُثُ فَإِذَا أَوْصَى بِأَكْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ رُدَّ إِلَى الثُّلُث» (۱) .

۳: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ زَكَرِيَّا الْمُؤْمِنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي نُعَيْمٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ بَعْضِ الْأَئِمَّةِ ع قَالَ: « إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ ابْنَ آدَمَ تَطَوَّلْتُ عَلَيْكَ بِثَلَاثَةٍ سَتَرْتُ عَلَيْكَ مَا لَوْ يَعْلَمُ بِهِ أَهْلُكَ مَا وَارَوْكَ وَ أَوْسَعْتُ عَلَيْكَ فَاسْتَقْرَضْتُ مِنْكَ فَلَمْ تُقَدِّمْ خَيْراً وَ جَعَلْتُ لَكَ نَظِرَةً عِنْدَ مَوْتِكَ فِي ثُلُثِكَ فَلَمْ تُقَدِّمْ خَيْرا» (۲)

۴: وَ فِی دُرَرِ اللآّلِی، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ عَنِ النَّبِیِّ ص أَنَّهُ قَالَ: « إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی تَصَدَّقَ عَلَیْکُمْ عِنْدَ وَفَاتِکُمْ بِثُلُثِ أَمْوَالِکُمْ زِیَادَهً فِی حَسَنَاتِکُم» (۳) .

۵: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ شُعَیْبِ بْنِ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ یَمُوتُ مَا لَهُ مِنْ مَالِهِ فَقَالَ لَهُ ثُلُثُ مَالِهِ وَ لِلْمَرْأَهِ أَیْضا» (۴) .

۶: وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ عَنْ أَخِیهِ الْحُسَیْنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع مَا لِلرَّجُلِ مِنْ مَالِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ قَالَ الثُّلُثُ وَ الثُّلُثُ کَثِیر» (۵) .

۱- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ج ۱۰۰، ص۲۰۷، ح۱۸، ط، بیروت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۶۴، من أبواب الوصایا، ب۴، ح۴ ط آل البیت.

۳- مستدرک الوسائل، محدث نوری، ج۱۴، ص۹۶، ح۳.

۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۲، من أبواب الوصایا، ب۱۰، ح۲ ط آل البیت.

۵- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۴، من أبواب الوصایا، ب۱۰، ح۸ ط آل البیت.

و تقرر فی محله أنّ جواب «ما» الاستفهامیه للعموم.

کیفیت استدلال

این آدم می گوید ظاهر روایت این است که انسان قبل از مرگش یک ثلث را مالک است و حال آنکه این مطلب بر خلاف ضرورت فقه است، بلکه انسان قبل الموت و مرگش تمام اموال خود را مالک است. در مالکیت بحث نیست، از این طرف روایت می گوید یک ثلث را مالک است و حال آنکه طرف هنوز نمرده است، پس باید بین این روایات جمع کنیم و بگوییم همه اموال خودش را مالک است، منتها فقط در یک ثلث مال خودش حق تصرف دارد، این گونه استدلال می کند. البته این استدلال ناظر به سه روایت اخیر است، چون سه روایت اول یک چنین استدلالی را بر نمی تابد.

وجه الاستدلال: أنّ امراد من قوله: «عند موته » أو قوله: «یموت » هو من قارب موته و أشرف علیه و لکنّه بعد حی یرزق، فدل علی أنّه فی هذه الحاله لا یملک إلّا ثلثه، هذا من جانب، و من جانب آخر اتّفق الفقهاء علی أنّ الانسان یملک أمواله ما دامت الروح فی بدنه، و الجمع بین هذین الأمرین المتنافیین یحصل بالوجه التالی:

أنّه یملک أمواله فی تلک الحاله جمیعاً لکن لا ـ تکون تصرفاته نافذه إلّا فی مقدار الثلث. و الروایات مطلقه تعمّ المنجزه و المعلّقه.

نسبت به چهار روایت اول چندان دقت نکرده اند، آنها مربوط به وصیت اند، دوتایش کلمه وصیت دارد، چطور با اولی و دومی استدلال کنیم؟ سومی و چهارمی هم قرینه دارد که مربوط به وصیت است، در اولی و دومی کلمه وصیت آمده، اما سومی و چهارمی قرینه دارد که مربوط به وصیت اند.

ص: ۵۹۹

بررسی روایت اول

عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِی عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ وَ إِنْ لَمْ يُوصِ فَلَيْسَ عَلَى الْوَرَثَهِ إِمْضَاؤُهُ ».

معلوم می شود که وصیت را می گوید، و حال آنکه بحث ما در وصیت نیست، بحث ما در منجّزاتی است که در حال مرض می گوید این خانه را به فلان شخص دادم یا فروختم و یا به فلان امر وقف کردم.

بررسی روایت دوم

ما فی البحار عن الصادق ع: « لَيْسَ لِلْمَيِّتِ مِنْ مَالِهِ إِلَّا الثُّلُثُ فَإِذَا أَوْصَى بِأَكْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ رُدَّ إِلَى الثُّلُث».

این روایت هم صراحت در وصیت دارد و محل بحثش وصیت است، ولی بحث ما در وصیت نیست، بلکه در منجّزات مریض است.

بررسی روایت سوم

عَنْ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ بَعْضِ الْأَئِمَّهِ ع قَالَ: « إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى يَقُولُ ابْنَ آدَمَ تَطَوَّلْتُ عَلَيْکَ بِثَلَاثٍ سَتَرْتُ عَلَيْکَ مَا لَوْ يَعْلَمُ بِهِ أَهْلُکَ مَا وَارَوْکَ وَ أَوْسَعْتُ عَلَيْکَ فَاسْتَقْرَضْتُ مِنْکَ فَلَمْ تُقَدِّمْ خَيْراً وَ جَعَلْتُ لَکَ نَظِرَهً عِنْدَ مَوْتِکَ فِی ثُلُثِکَ فَلَمْ تُقَدِّمْ خَيْرا»

در این روایت سوم،کلمه « تَطَوَّلْتُ» قرینه است که مربوط به و صیت می باشد.

بررسی روایت چهارم

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ عَنِ النَّبِیِّ ص أَنَّهُ قَالَ: « إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ عِنْدَ وَفَاتِكُمْ بِثُلُثِ أَمْوَالِكُمْ زِيَادَهً فِی حَسَنَاتِكُم»

در این روایت هم کلمه « تَصَدَّقَ» قرینه است که وصیت را می گوید، چطور این دو کلمه قرینه بر وصیت است؟

خدا کی می خواهد بر من منت بگذارد و بفرماید: « تَطَوَّلْتُ» و « تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ» ؟ وقتی زنده باشم جای منت گذاشتن نیست، چون خودش لطف کرده و بنده را مالک کرده، بعد از مالک کردن « تَطَوَّلْتُ» و « تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ» معنی ندارد.

ص: ۶۰۰

بله! بعد از مردن من، اموال من منتقل به ورثه می شود، خدا در اینجا یک ثلث را از دهان ورثه در آورده و به من داده، اینجا می گویند: « تَطَوَّلْتُ» و « تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ»، ملك منتقل به ورثه شده،ورثه هم دستش را روی آنها گذاشته، شرع مقدس بر من منت گذاشته، یک ثلث را از دهان ورثه در می آورد و به من می دهد.

بنابراین،کلمه « تَطَوَّلْتُ» و « تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ» قرینه است که این وصیت است چون اگر مربوط به حال حیات باشد، در حال حیات نیاز به گفتن: « تَطَوَّلْتُ» و « تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ» ندارد.

بله! بعد از آ نکه دست من از همه اموالم کوتاه شد و مردم، اموال هم منتقل به ورثه شد،اینجا شرع مقدس به من می گوید من می توانم بعد از مرگ تو، کاری کنم که ثلث اموالت، مال خودت باشد به شرط اینکه وصیت کنی.

بررسی روایت پنجم و ششم

عَنْ شُعَيْبِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَمُوتُ مَا لَهُ مِنْ مَالِهِ فَقَالَ لَهُ ثُلُثُ مَالِهِ وَ لِلْمَرْأَةِ أَيْضا»

عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع مَا لِلرَّجُلِ مِنْ مَالِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ قَالَ الثُّلُثُ وَ الثُّلُثُ كَثِير».

این دو روایت می تواند مربوط به ما نحن فیه باشد، چون اطلاق دارند، « الرَّجُلِ يَمُوتُ» معنایش این نیست که مرده، بلکه در شرف موت و مشرف به موت است، چون در روایت ششم می فرماید: « عِنْدَ مَوْتِهِ» یعنی یکساعت یا دو ساعت یا یک روز یا دو روز آینده می میرد، یعنی همین که بگویند فلانی در حال رفتن از این دنیاست، یعنی امروز و فردا دعوت حق را لبیک می گوید، هنوز نمرده است، در اینجا می گوید ثلث، استدلال اطلاق دارد، هم وصیت را شامل است و هم منجّزات مریض را.

متأسـفانه صاحب عروه الوثقی - به تبع از شـیخ مشـکور حولانی- می گویـد: « الرَّجُلِ یَمُوتُ» یا وقتی روایت می گویـد: « عِنْدَ مَوْتِهِ»، یعنی طرف مرده نه اینکه در شرف موت است.

قهراً روایت مربوط به حال بعـد الموت می شود و از محل بحث ما خارج می شود. می گویـد بایـد موت باشـد،تا «عند الموت» صدق کند، اگر این گونه معنا کنیم، روایت مربوط به وصیت می شود و شامل منجّزات مریض نخواهد شد.

و امّا القسم الآخر، أعنی الأحادیث الثلاثه فقـد حملها الشـیخ مشـکور الحولانی علی الایصاء أیضا و قال :« إنّ المراد من قوله : « عنـد موته » أو قوله: « یموت » هو مـا بعـد الموت قائلاـ: بأنّ لفظه « عنـد » حقیقه فی مکان حضور المضاف إلیه أو زمانه لغه أو عرفـا التی لاینافیه ثبوت اسـتعمال اللفظ المزبور فی بعض الموارد فی مکان مشارفه حضور المضاف إلیه أو زمانه (قلنا: لاینافی) لکون الاستعمال أعم من الحقیقه و المجاز» .

و بعباره أخری: فرض الموت أمراً مسلما محققاً فطفق یسأل عمّا یملکه الرجل فی هذه الساعه فیکون السؤال راجعاً إلی ما یملکه بعد الموت و ینطبق علی الوصیه.

و علی ذلـک فالروایتـان ناظرتـان إلی حـدّ الایصـاء و لا صـله لهما بالمنجّز. لأنّ الروایه ترکّز علی ملک المیت بعـد موته لا علی ملکه فی حال حیاته. فلا تشملان المنجّز فی حیاته، لإنّه ملک المیّت فی حیاته.

و علیه جری السـید الطباطبائی فی رسالته و قال: المراد منهما المال الّذی للمیت بعد موته، أمّا ما اشتمل منها علی الفظ « المیت » و لفظ: « یموت« فظاهر، أمّا ما اشتمل منها علی لفظ: « عند موته » فلیحمل علیها، مع أنّها لو بقیت علی ظاهرها أفادت عدم ملکیه مـا عـدا الثلث و عـدم جواز اتلافه و أکله و صـرفه علی نفسه بلبس و اسـتخدام و غیر ذلک من التصـرفات غیر المحاباتیه، و هو خلاف الضروره، فتعیّنت إراده الملکیه البعدیه » .

ص: ۶۰۲

يلاحظ عليهما: أنّ حمل الروايات على أنّ السؤال عمّا ينفع الميّت بعد الموت يحتاج إلى قرينه، و ليس إضافه لفظ:«عند» إلى موت الرجل قرينه على ذلك، لشيوع استعمال ذلك فيمن سيوافيه الموت و لو بعد عدّه أيّام فيرجع السؤال إلى ما يملكه فى هذه الحاله، و هى حاله قبل فرض الموت.

و الأولى أن يقال: إنّ الروايات الأربع السابقه قرينه على أنّ المراد ما ينفع الميّت بعد موته و أنّه هو الثلث، و ليست الروايات ناظره إلى ما يملكه الميّت قبل موته، و الروايات يفسّر بعضها بعضاً.

پس چهار روايت اولى راجع به وصيت است، دو روايت ديگر هم اطلاق دارند، يعنى هم شامل وصيت مى شود و هم شامل منجزات مريض فلذا طرف «من يموت) مالك اموالش است، منتها حضرت مى فرمايد در بيش از يک ثلث حق تصرف را ندارد.

تمت الكلام فى الطائفه الأولى.

منجزات مريض ۹۴/۱۲/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منجزات مريض

قائلين به مسأله ثلث، يعنى كسانى كه مى گويند منجزات مريض از ثلث است نه از اصل، با طوائفى از روايات استدلال كرده اند.

طائفه اول را در جلسه گذشته خوانديم و لذا نياز به تكرار نيست.

طائفه دوم رواياتى است كه در مورد هبه وارد شده اند، البته دسته بندى كردن روايات، مسأله را روشن مى كند، روايات اولى راجع به اين بود ميت مادامى كه روح در بدنش است چه مقدار حق تصرف دارد، اما اين روايات راجع به هبه است، در مورد هبه شش روايت داريم كه از اين سه روايت دلالت سه تايش خوب است، سه تاى ديگر ش تا حدى دلالتش مبهم است، و در عين حال مى شود آنها را هم تكميل كرد، اما سه تاى اول دلالتش بر اينكه منجزات مريض در هبه از ثلث مى باشد نه از اصل، محكم است.

ص: ۶۰۳

۱: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لِامْرَأَتِهِ عَلَيْهِ صَدَاقٌ أَوْ بَعْضُهُ فَتُبْرِئُهُ مِنْهُ فِي مَرَضِهَا قَالَ لَا وَ لَكِنْ إِنْ وَهَبَتْ لَهُ جَازَ مَا وَهَبَتْ لَهُ مِنْ ثُلُثِهَا» (۱) .

زنى در آخرين لحظات زندگى خودش به شوهر مى گويد من ذمه تو را از صداق و مهريه ام ابراء مى كنم، حضرت مى فرمايد در همه اش نمى تواند، فقط در ثلثش مى تواند، در واقع صداق اين زن، تركه اش شمرده مى شود نسبت به اولادش

فلذا حق ندارد که در همه آنها تصرف کند، فقط می تواند ثلثش را برای شوهر ببخشد، ثلث دیگرش را باید شوهر به ورثه این زن بپردازد. خلاصه این زن از مجموع مالش، فقط نسبت به ثلث آنها حق هبه را دارد.

۲: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَّادٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لِامْرَأَتِهِ عَلَيْهِ الدَّيْنُ فَتُبْرِئُهُ مِنْهُ فِي مَرَضِهَا قَالَ بَلْ تَهَبُهُ لَهُ فَتَجُوزُ هِبَتُهَا لَهُ وَ يُحْسَبُ ذَلِكَ مِنْ ثُلُثِهَا إِنْ كَانَتْ تَرَكَتْ شَيْئاً » (۲) .

چطور حضرت ابراء را قبول نکرد، اما هبه را قبول کرد؟

مرحوم مجلسی در کتاب مرآه العقول نکته اش را بیان کرده است و فرموده معلوم می شود که دین، از قبیل عین بوده،چون سابقاً پول کم بوده، صداق را عین قرار می دادند، مثلاً خانه، باغ و امثالش را صداق قرار می دادند، معلوم است که ابراء متعلق به ذمه می شود، اما عین قابل ابراء نیست ولذا حضرت می فرماید ابراء نند، هبه کند. اگر حضرت می فرماید هبه کند نه ابراء، یعنی ابراء نکنند، چون در زمان سابق پول نقد کم بوده چون طلا و نقره بوده، مثل حال کاغذ نبوده ولذا عین را مهریه قرار می دادند فلذا عین قابل ابراء نیست اما قابل هبه است.

ص: ۶۰۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۴۰، من کتاب الهبات، ب۷، ح۳ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۸، من أبواب الوصایا، ب۱۱، ح۱۱ ط آل البیت.

۳: وَ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: «عَنِ الرَّجُلِ یَکُونُ لِامْرَأَتِهِ عَلَیْهِ الصَّدَاقُ أَوْ بَعْضُهُ فَتُبْرِئُهُ مِنْهُ فِی مَرَضِهَا فَقَالَ لَا» (۱) .

حضرت به طور مطلق فرمود:« لا»، المطلق یقیّد و العام یخصّص، این حدیث سوم را به قرینه حدیث اول معنی می کنیم، موثقه سماعه دلیل براین است حضرت که می فرماید:« لا»، مقصودش تفصیل است، یعنی از اصل نیست، اما از ثلث است، همه را نمی تواند ببخشد، فقط ثلث را می تواند ببخشد فلذا ما حدیث سوم را به وسیله حدیث اول توضیح می دهیم..

أقول: المهم فی هذه الطائفه، هذه الروایات الثلاث حیث یدلّ الجمیع، بعد حمل الصحیح الحلبی علی التفصیل الموجود فیما سبق علیه من الروایتین – علی أنّ هبه المریضه و عطیتها لا تجوز إلّا من ثلثها و الهبه تصرّف منجّز.

ممکن است کسی اشکال کند که این روایات راجع به هبه است، اما همه چیز مثل هبه می باشد از کجا معلوم است؟

ما بعد از آنکه بقیه طوائف را خواندیم، از مجموع می توانیم قاعده کلی را انتزاع کنیم.

نعم یمکن أن یقال: إنّ مورد الروایات هو الهبه، و لا یمکن ممّا ورد فی الهبه انتزاع ضابطه کلّیه تشمل سائر المعاملات المحابائیه، إلّا بضمّ ما یأتی من الروایات فی غیر مورد الهبه. و أمّا الروایات الأخری الوارده فی المقام فلا دلاله لها علی المطلوب، نظیر:

همان گونه که بیان گردید،ما در هبه شش روایت داریم، سه روایتی که دلالت شان محکم بود، من جدا کردم، سه تای دیگرش که یک مقداری دلالت شان روشن نیست جدا کردم، ولی می شود تکمیلش کرد.

ص: ۶۰۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۳۰۱، من أبواب الوصایا، ب۱۷، ح۱۵ ط آل البیت.

۴: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ عَطِيَّهِ الْوَالِدِ لِوَلَدِهِ فَقَالَ أَمَّا إِذَا كَانَ صَحِيحاً فَهُوَ مَالُهُ يَصْنَعُ بِهِ مَا شَاءَ وَ أَمَّا فِي مَرَضِهِ فَلَا يَصْلُح» (۱) .

این روایت دلالتش روشن نیست. چرا؟ ظاهر این حدیث این است که مریض مطلقا نمی تواند، نه ثلثاً و نه اصلًا ، مگر اینکه اشکال را این گونه حل کنیم و بگوییم این «فَلَا يَصْلُح»، «فَلَا يَصْلُح» مطلق نیست،بلکه «فَلَا يَصْلُح» نسبی است، یعنی آن صلاحیتی را که آدم صحیح دارد و می تواند همه را می تواند، آدم مریض آن صلاحیت را ندارد، یعنی همه را نمی تواند، در واقع فلا یصلح را حمل بر نفی مطلق نکنیم، بلکه بگوییم «لا یصلح» مثل صحیح، و این منافات ندارد که برخی را بتواند و برخ دیگر را نتواند.

۵: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ جَرَّاحٍ الْمَدَائِنِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنْ عَطِيَّهِ الْوَالِدِ لِوَلَدِهِ يُبِينُهُ قَالَ إِذَا أَعْطَاهُ فِي صِحَّتِهِ جَاز» (۲) .

عین همان اشکالی که بر اولی وارد بود، بر این روایت هم وارد است، ظاهر این روایت هم این است که تصرف مریض مطلقا درست نیست مگر اینکه بگوییم، نفی ما، نفی مطلق نیست بلکه نفی نسبی است، یعنی مثل او نمی تواند، اما برخی را می تواند.

۶: وَ عَنْهُ عَنْ بُنَانِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع: « أَنَّهُ كَانَ يَرُدُّ النِّحْلَهَ فِي الْوَصِيَّهِ وَ مَا أَقَرَّ بِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ بِلَا ثَبْتٍ وَ لَا بَيِّنَهٍ رَدَّهُ » (۳) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۳۰۰، من أبواب الوصایا، ب۱۷، ح۱۱ ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۳۰۱، من أبواب الوصایا، ب۱۷، ح۱۴ ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۵، من أبواب الوصایا، ب۱۶، ح۱۲ ط آل البیت.

امیر المومنان ع می فرماید در وصیت، نحله جایز نیست، این جای بحث است که چرا جایز نیست، نحله به معنای عطیه است. یعنی کسی وصیت کند که این باغ را به عنوان نحله و عطیه به فلان شخص بدهید، و هکذا اقرار افراد را در موقع مرگ قبول نمی کرد، مگر اینکه بیّنه باشد، چون افرادی در موقع مرگ ممکن است، به یک چیزهایی اقرار می کنند تا ورثه را از ارث محروم کنند، حضرت در موقع مرگ اقرار را قبول نمی کرد، این روایت ظاهراً مربوط به محل بحث ما نمی شود. دو روایت اول قابل اصلاح است، اما این روایت سوم اصلاً محل بحث ما نیست، چون در وصیت است، اما چرا حضرت در وصیت عطیه را قبول نمی کند؟ وجهش برای ما روشن نیست.

و أمّا خبر السکونی فهو خارج عن مصبّ البحث حیث یرد أمران: النحله فی الوصیه، و الإقرار بالشیء عند الموت، و الأول خارج عن موضوع البحث، و أمّا الإقرار فهو موضوع خاصّ سنبحثه بعد الفراغ من المسأله.

الطائفه الثالثه: فیمن أعتق عبده و لیس له مال سواء

این طائفه راجع به عبد است، کسانی هستند که در مرض موت، برای اینکه در پیشگاه خدا رو سفید باشند، غلامان خود را آزاد می کنند، می فرماید اگر در حال مرض غلامان خود را آزاد کرد، یک سومش پذیرفته می شود، دو سومش پذیرفته نمی شود.

ممکن است کسی اشکال کند که این روایت راجع به عتق است، شما چطور از آن ضابطه کلیه استفاده می کنید؟

در جواب می گوییم: در جایی که حضرت نسبت به عبد می فرماید فقط در ثلثش نافذ است و حال آنکه اسلام عنایت دارد که عبد ها آزاد باشند، حضرت در آنجا سخت گیری می کند، پس در غیر عتق به طریق اولی، اگر فرش خود را بدهد یا غیر فرش، بنابراین، این روایات، دلالتش اولویت دارد، آقایان در لمعه خوانده اند که اگر کسی یک جزء از غلام خودش را آزاد کرد، حریت به سایر اجزاءش هم سرایت می کند، باید این بنده آزاد شود و کار کند و بقیه سهم مولا را بدهد، اسلام علاقمند است که مسأله رقیت از بین برود و عبد ها همگی آزاد بشوند، حتی سهمی از زکات را برای آزادی بردگان قرار داده است. وقتی می بینیم که منجزات مریض در رق نافذ نیست مگر در ثلث، در بقیه به طریق اولی نافذ نیست، البته در جایی که عبد واحد باشد، ثلثش آزاد می شود، بقیه را باید کار کند و بقیه را بدهد،اما اگر شش عبد باشد، دوتا را با قید قرعه آزاد می کنند، چهار تای دیگر با در رقیت باقی می مانند.

۱: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِی رَجُلٍ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَأَعْتَقَ مَمْلُوكاً لَهُ لَيْسَ لَهُ غَيْرُهُ فَأَبَى الْوَرَثَهُ أَنْ يُجِيزُوا ذَلِكَ كَيْفَ الْقَضَاءُ فِيهِ ؟ قَالَ مَا يُعْتَقُ مِنْهُ إِلَّا ثُلُثُهُ وَ سَائِرُ ذَلِكَ الْوَرَثَهُ أَحَقُّ بِذَلِكَ وَ لَهُمْ مَا بَقِی» (۱) .

۲: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَهَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَأَعْتَقَ مَمْلُوكاً لَهُ لَيْسَ لَهُ غَيْرُهُ فَأَبَى الْوَرَثَهُ أَنْ يُجِيزُوا ذَلِكَ كَيْفَ الْقَضَاءُ فِيهِ قَالَ مَا يُعْتَقُ مِنْهُ إِلَّا ثُلُثُه» (۲) .

و الظاهر أنّ الروايتين روايه واحده باختلاف يسير، و أنّ الولد و الوالد، سمع الحديث عن الإمام فی مجلس واحد، و لكن كان السائل هو الوالد، و كان الولد مستمعاً، ولذلک قال الوالد: سألته، دون الولد. و ليس المراد من (حضور الموت) هو حضور النزع حتّى يقال: «فإن حضور الموت مانع من مباشره العتق فيراد منه حيئذ الوصيه» .

بل المراد هو احساسه بموته مع كونه عاقلاً مالكاً لعقله، نظير ما ورد فی قوله سبحانه:

«أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِی قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَکَ وَإِلَهَ آبَائِکَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (۳) .

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۶، من أبواب الوصايا، ب۱۱، ح۴ ط آل البيت.
۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۱۹، ص۳۰۱، من أبواب الوصايا، ب۱۷، ح۱۳ ط آل البيت.
۳- بقره/سوره۲، آيه۱۳۳.

آیا هنگامی که مرگ یعقوب فرا رسید، شما حاضر بودید؟! در آن هنگام که به فرزندان خود گفت: «پس از من، چه چیز را می پرستید؟» گفتند: «خدای تو، و خدای پدرانت، ابراهیم و اسماعیل و اسحاق، خداوند یکتا را، و ما در برابر او تسلیم هستیم.

۳: وَ عَنْهُ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: « إِنَّ رَجُلًا أَعْتَقَ عَبْداً لَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُول يُسْتَسْعَى فِي ثُلُثَيْ قِيمَتِهِ لِلْوَرَثَه» (۱) .

معلوم می شود که یک ثلثش آزاد می شود، دو ثلثش را باید خود این عبد بپردازد.

۴: النبوی: « أنّ رجلًا من الأنصار أعتق ستّه أعبد له عند موته لیس له مال غیرهم فاستدعاهم رسول الله ص و جزّأهم ستّه أجزاء، فأقرع بینهم فأعتق اثنین و أرقّ أربعه» .

و هذه الروایات ظاهره فی أنّ العتق کان منجّزاً بشهاده قوله: «أعتق» و لم یکن معلّقاً، و إلّا لقال: أوصی بعتقهم، بل أعتق الجمیع، و صاروا أحراراً و أرقّهم النّبی ص من جدید، و حمل الروایات علی الوصیه خال عن الشاهد، مخالف لظاهر.

وقتی که حضرت در عتق راضی نمی شود که آزاد بشود، به غیر عتق به طریق اولی راضی نمی شود، زیرا شرع مقدس علاقمند است که بردگی از جامعه اسلامی ریشه کن شود، یا مهما أمکن کمتر بشود، با اینکه علاقه دارد، در اینجا فرمود یک ثلث، پس در غیر عبید مانند زمین و غیر زمین به طریق اولی راضی نمی شود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۳، ص۱۰۱، من کتاب العتق، ب۶۴، ح۵ ط آل البیت.

فـإذا کـان هـذا حـال العتق، فغیره أولی بـذلک لما علم من رغبه الشارع إلی شـیوع العتق، کیف و قـد خصّـص سـهماً من الزکاه للرقـاب، کما جعل کفّاره أکثر المعاصـی، عتق العبـد، حتی لو کان جزء مشاع من العبـد المشترک یسـری العتق إلی سائر أجزائه فیسعی العبد فی قیمه الباقی، و هذا هو المراد من التغلیب فی العتق.

مسـیحی ها به اسـلام اشـکال کرده انـد که اسـلام بردگی را تجویز کرده است، من یک رساله ای دارم که چاپ هم شده و در آنجـا هفـده مورد را پیـدا کردم که شـرع مقـدس برای آزادی بردگـان راه معین کرده، امـا چرا نتوانست به کلی بردگی را لغو کنـد؟ آن یک مسأله دیگری است، اما چرا اسـلام فرموده که شـما در جنگ برده بگیرید، این مسأله باز هم یک مسأله دیگری است. چرا اسلام رقیت را به طور کلی لغو نکرد، یعنی اینکه پیامبر اکرم اعلام کند که لا رقّیه فی الإسلام؟

حضـرت امام خمینی (قدّس سرّه) جواب این را داده و فرموده در آن زمان، بردگان مال التجاره دنیایی بوده اند، فلذا الغای آن بطور کلی قابل عمل نبوده، چون تنها مکه و مدینه نبوده، یعنی مسأله بردگی در همه جا اعم از عرب و غیر عرب رواج داشته و یک سرمایه جهانی بوده، از این رو شر مقدس دید که اگر یک مرتبه آن را لغو کنند، امکان پذیر نیست حتی خمر را هم یک مرتبه تحریم نکرد، بلکه در سه مرحله تحریم کرد.

اما چرا اسـلام در جنگ بردگی را تصویب کرد و فرمود: اسـرای جنگی را یا آزاد کنیـد و یا برده بگیریـد؟ این جواب دیگری دارد که در مورد خودش عرض می کنیم.

ثمّ إنّ تعدد المعتق صار سبباً فی الروایه النبویه لإرجاع الأربعه إلی الرقیّه.

و أمّا إذا کان المعتق واحداً مشترکاً فیحکم علی الکلّ بالحرّیه، غایه الأمر یستسعی العبد فی الثلثین، کما فی روایه السکونی دون أن یحکم علی الباقی بالرقیّه لعدم التبعیض فی الروایه.

و أورد علی الاستدلال بهذه الروایه بوجوه:

چند اشکال بر این روایات وارد شده که در جلسه آینده متذکر خواهیم شد.

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

با روایاتی که در باره عتق بود استدلال نمودیم و استفاده کردیم که عتق از منجزات است و امام آن را فقط نسبت به ثلث تنفیذ کرده است.

اشکالات وارده بر روایات

اشکالاتی بر این روایات کرده اند که ذیلاً بیان می گردد

اشکال اول

اشکال اول این است که این روایات از نظر سند ضعیف هستند.

جواب

البته این مطلب درست نیست، چون برخی از این روایات ضعیف است، اما دوتای دیگرش صحیح است، یکی صحیحه حلبی است، دومی موثقه سماعه است، روایت سماعه هم موثقه می باشد.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که این روایات در جایی است که طرف فقط غلام داشته و غیر از غلام، اموال دیگری نداشته است، حضرت در یک چنین جایی فرموده که از ثلث است، اما اگر اموال دیگری داشته باشد، دلیل نمی شود که آنها هم از ثلث است.

جواب

جواب این هم روشن است، چون وقتی می ما خواهیم یک قاعده کلیه را انتزاع می کنیم که منجزات مریض از ثلث است، از یک روایت یا دوتا روایت انتزاع نمی کنیم، بلکه تمام این ا صناف را می خوانیم و سپس از مجموع آنها یک قاعده را انتزاع می کنیم.

بله، اگر تنها همین مورد بود، جای این اشکال بود که طرف فقط یک قلم ثروت داشت، آنهم غلام، اما اگر اقلام دیگری هم داشته باشد، دلیل نمی شود که آنها هم از ثلث است، فلذا اگر ما تنها با این روایت استدلال کنیم، ممکن است یک چنین اشکالی درست باشد، ولی ما مجموع روایات را نگاه کنیم و از مجموع آنها یک قاعده را انتزاع می کنیم.

ص: ۶۱۱

اما اینکه می گویید این طرف یک قلم بیشتر ندارد، درست است، ولی اشکال این است که ورثه راضی نبودند، اینکه می گوید یک قلم ثروت دارد، نه از این نظر که یک قلم در مسأله مدخلیت دارد، یک قلم بودن مدخلیت نداشته، بلکه این یک قلم سبب شده که ورثه راضی نشوند، ذکر یک قلم بخاطر بیان عدم رضایت ورثه است، نه بخاطر این است که یک قلم در مسأله ی ما مدخلیت دارد، اینکه می گوید فقط غلام داشت، ورثه می گوید که ما راضی نیستیم، تنها ثروتش غلام است، آنها را هم بخشیده و عتق کرده، نه اینکه یک قلم در مسأله مدخلیت دارد.

لا یمکن انتزاع ضابطه کلیّه منها لاختصاص هذه الطائفه بالعتق فی مورد لم یکن للمنجّز مال غیر ما أعتق فلا تشمل غیر العتق من التصرّفات، و العتق الّذی معه مال للمعتق.

این روایات در جایی است که طرف یک قلم ثروت بیشتر نداشته است، اما جایی اگر علاوه بر آن، زمین داشته باشد و اموال دیگری داشته باشد، آنجا را شامل نیست.

ما در جواب گفتیم که: اولاً؛ به این روایات اکتفا نمی کنیم. ثانیاً؛ اینکه می گوید یک قلم بیشتر ثروت ندارد، این نه بخاطر این است که یک قلم بودن در مسأله مدخلیت دارد، بلکه می خواهد بگوید این یک قلم بودن سبب شده که ورثه راضی نشوند.

یلاحظ علیه: بمثل ما ذکرنا سابقاً بأنّ انتزاع الضابطه إنّما یحصل من مجموع روایات الباب لا خصوص هذه الطائفه، و أمّا اختصاص الروایات بمن لیس له مال سوی ما أعتق، فالظاهر أنّه لیس قیداً للموضوع و إنّما ذکر لیکون ذریعه لإباء (امتناع) الورثه عن الإجازه کما هو ظاهر لمن تأمّل فیه.

ص: ۶۱۲

الطائفه الرابعه: فیما إذا اجتمع العتق و الوصیّه

در این مورد، چهار روایت را خواهیم خواند که سه تای آنها صحیحه است، یکی از آنها خبر است، خبر را در جلسه آینده بحث می کنیم، اما سه روایت صحیحه را در همین جلسه به عنایت خداوند می خوانیم، وصیت با عتق جمع می شود، حضرت می فرماید عتق مقدم است.

ما با این روایاتی که عتق با وصیت در آنها جمع شده و حضرت عتق را مقدم می کند، استدلال می کنیم.

کیفیت استدلال با روایات

کیفیت استدلال را در گذشته گفتیم،در گذشته این روایات را کسانی آورده بودند که می گفتند از اصل است، ما در آنجا دلالت این روایات را بر اصل رد کردیم و گفتیم این روایات همانطور که در اصل آمده، در ثلث هم خواهد آمد، این روایات در گذشته دست آویز قائلین به اصل بود، یعنی دست آویز و مستمسک کسانی بود که می گفتند منجزات مریض از اصل است نه از ثلث، در اینجا دست آویز و مستمسک کسانی می باشند که قائل به منجزات مریض از ثلث اند نه از اصل.

روایات

۱: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَأَعْتَقَ غُلَامَهُ وَ أَوْصَی بِوَصِیَّهٍ فَکَانَ أَکْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ قَالَ یُمْضَی عِتْقُ الْغُلَامِ وَ یَکُونُ النُّقْصَانُ فِیمَا بَقِیَ » (۱) .

در جلسات گذشته گفتیم که ضمیر « فَکَانَ » به هردو بر می گردد و از قرآن هم شاهد آوردیم که گاهی فعل مفرد است،اما مراد جمع است، جناب هارون و موسی چه گفتند؟ گفتند: «فَأْتِيا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِینَ» (۲) . رسول در این آیه مفرد آمده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۳۹۹، من أبواب الوصایا، ب۶۷، ح۱، ط آل البیت.

۲- شعراء/سوره۲۶، آیه۱۶.

۲: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: « فِی رَجُلٍ أَوْصَی بِأَکْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ وَ أَعْتَقَ مَمَالِیکَهُ فِی مَرَضِهِ فَقَالَ إِنْ کَانَ أَکْثَرَ مِنَ الثُّلُثِ رُدَّ إِلَی الثُّلُثِ وَ جَازَ الْعِتْقُ» (۱) .

فرق ایـن دو روایت در این است که در اولی، نخست عتـق را گفته و سـپس وصـیت را، ولی در این روایت عکس کرده است، یعنی اول وصیت را می گوید و سپس عتق را.

الاستدلال بالصحیحین مبنیّ علی ثبوت أمرین:

۱: العتق لم یکن مورداً للوصیّه و إنّما کان أمراً منجّزاً.

۲: أنّ السؤال مرکّز علی عدم وفاء الثلث بهما، لا علی خصوص ما أوصی.

ما اگر در اینجا دو مطلب را ثابت کنیم، استدلال روشن می شود، اما مطلب اول این است که وصیتش معلق است، عتقش منجز است، یعنی در واقع این طرف دو کار کرده است، یک کار منجز کرده بنام عتق، یک کار معلق بنام وصیت، از کجا می گویم که عتـق منجز است و بقیه معلـق؟ از صـیغه «أعتق» این مطلب به دست می آیـد، یعنی «أعتق» بهـترین دلیـل است که آزاد کرده است، هم در این روایت و هم در روایت سـومی که خـواهیم خوانـد در آنجـا هم عتق منجز است، اگر کسـی این دو روایت را مطالعه کند، شک نمی کند که عتقش مننجز بوده، چون در هر سه روایت کلمه «أعتق» آمده است.

علاوه براین، اگر واقعاً عتق جزء وصایا بود، گفتن «أعتق» معنی ندارد، بلکه می گفت: « رجل أوصی بأمور ...»، اینکه عتق را از وصیت جدا می کند معلوم می شود که عتقش جزء وصیت نیست، مقتضای تقابل- یعنی اینکه وصیت را مقابل عتق قرار داده- این است که عتق منجز بوده، بقیه معلق بوده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۴۰۰، من أبواب الوصایا، ب۶۷، ح۴ ط آل البیت.

خلاصه از چند راه می شود ثابت کرد که عتق منجز بوده و بقیه معلق:

اولاً؛ کلمه «أعتق» را به کار برده است.

ثانیاً؛ عتق را مقابل وصیت قرار داده، اگر عتق هم جزء وصیت بود، معنی ندارد که از عتق اسم ببرد، بنابراین، ثبت الأمر الأول، یعنی اینکه «عتق» منجز بوده و بقیه معلق.

إنّ السؤال مركّز على عدم وفاء الثلث بهما، لا على خصوص ما أوصى.

علاوه براین، باید ثابت کنیم بر اینکه سوال سائل این نیست که وصیتش بیش از ثلث است، بلکه می خواهد بگوید: مجموع بیش از ثلث است، اگر بخاطر تان باشد،هنگامی که ادله قائلین به اصل را می خواندیم، من در آنجا توضیح دادم، دغدغه راوی این است که ثلث به هردو وافی نیست، نه اینکه ثلث به وصیت وافی نیست. چرا؟ به جهت اینکه اگر واقعاً سوال راوی و به اصطلاح مسلّم بین راوی و امام این بود که ثلث وافی به وصیت نیست، گفتن عتق معنی ندارد، عتق را چرا گفته، اگر واقعاً مركّز بر اینکه ثلث وافی به وصیت نیست، عتق را برای چه گفته است؟

معلوم می شود که المسلّم بين الراوی و الإمام این است که ثلث وافی به این دوتا نیست ، این بهترین دلیل است که ثلث وافی به همه نیست، فلذا حضرت در جواب فرمود: المنجز مقدم على المعلّق.

عبد را آزاد کنید اگر ثلث وافی شد که چه بهتر و اگر وافی نشد، هیچ!.

بنابراین، این روایاتی که با آنها بر اصل استدلال کرده اند، عکس شد، دلّ على المنجز من الثلث. چطور؟ به شهادت اینکه مسلّم بین راوی و امام این است که این دوتا به گونه ای است که ثلث وافی به این دوتا نیست، معلوم آنچه در ذهن نبوده، مسأله اصل است، آن چیزی که در ذهن بوده، فقط مسأله ثلث بوده فلذا می گوید:یابن رسول الله! ثلث به این دوتا وافی نیست، چه کنیم؟ حضرت می فرماید: منجز را عتق کنید، اگر به وصیت چیزی رسید که چه بهتر و اگر نرسید هم که نرسید.

پس هذا یدلّ علی أنّ منجّزات المریض من الثلث لا من الأصل، البته این را سابقاً خواندیم و باز هم تکرار کردیم.

و یدلّ علی الأمر الأول:

الف؛ التعبیر عن العتق بالفعل الماضی فیهما، و حتّی فیما یأتی من الصحیح الثالث لإسماعیل بن همام.

ب؛ جعله فی مقابل الوصیّه فی الصحاح الثلاث حیث قال:«فأعتق غلامه و أوصی بوصیّه» و قریب منه ما فی الصحیحین الآخرین، و لو کان العتق جزأً من الوصایا کان اللازم أن یقول: و أوصی بوصیّه أخری.

ج؛ و لو کان العتق جزءاً من الوصایا، لزم العمل بما أوصی به مقدّماً، و لکنّ العتق ممّا أوصی به – حسب الفرض – مؤخر فی الصحیح الثانی مع أنّ الإمام أمر بتنفیذه و هو مؤخّر فی الذکر.

و یدلّ علی الأمر الثانی، أی أنّ السؤال کان مرکّز علی عدم وفاء الثلث بهما، لا علی خصوص ما أوصی، هو أنّ ظاهر الحدیث وجود المزاحمه بین العتق و العمل بالوصیّه، و المزاحمه إنّما تتحقق إذا کان الثلث مخرجاً لهما و إلّا فلو کان العتق مخرجاً من الأصل و الوصیّه من الثلث لم یکن بینهما أیّه مزاحمه.

پیداست که یکنوع مزاحمتی بین العتق و الوصیّه بوده، مزاحمت کی و چه زمانی بین عتق و وصیت است؟ وقتی که از ثلث باشد، و الا ـ اگر اولی از اصل باشد و دومی از ثلث،مزاحمتی نیست، از اینکه می گوید:یابن رسول الله! مزاحمتی بین این دوتاست، معلوم می شود که هردو از ثلث است فلذا مزاحمت هست، و الا اگر یکی از ثلث است و دیگری از اصل، مزاحمتی نخواهد بود.

پس معلوم می شود آنچه که بین امام و راوی مسلّم بوده، اینکه هردو از ثلث است فلذا مزاحمت پیدا می شود، از این روست که حضرت می فرماید عند المزاحمه، یقدم المنجّز علی المعلّق.

و یؤیّد ذلک أمران:- اینکه تزاحم بینهما بوده و هردو از ثلث است -

۱: إنّ الضمیر فی قوله:«کان» أو «إن کان» فی الصحیحین یعود إلی مجموع العتق و الوصیّه فهما أکثر من الثلث.

إن قلت: الضمیر یرجع إلی الأقرب و هو قوله:«أوصی بوصیّه» فی الصحیح الأول.

قلت: إنّ الوصیّه و إن کانت أقرب و لکنّ الأقرب فی الصحیح الثانی هو العتق، و هذا دلیل علی عدم العنایه بواحده منهما.

این دلیل براین است که «کان» به هردو بر می گردد ولذا گاهی راوی اول عتق را می گوید و سپس وصیت را، بعد کلمه کان را می آورد، کان یعنی هردو، گاهی عکس می کند، اگر عکس هم کند، باز ضمیر کان به هردو بر می گردد.

۲: إنّ مقتضی قوله: «یمضی عتق الغلام و یکون النقصان فیما بقی «إخراج العتق من الثلث، إذ لو کان العتق خارجاً من الأصل و کان الثلث مختصّاً بالوصیّه فلا یتصوّر هناک زیاده و لا نقصان من ناحیه العتق- زیاده و نقیصه در جایی است که هردو از ثلث در بیاید و الا-اگر یکی از اصل است و دیگری از ثلث، مزاحمت، زیاده و نقیصه قابل تصور نیست - نعم یتصوّر النقصان من ناحیه أخری، و هو وفاء الثلث بالوصیّه و عدمه لکنّه خارج عن المقصود.

بهترین دلیل بر اینکه از اصل نیست بلکه از ثلث است نه از اصل، همین دو روایت است، بهترین دلیل این است که وجود مزاحمت را هم امام تصور کرده و هم راوی، و مزاحمت هم در جایی است که هردو از ثلث باشد و الا اگر یکی از اصل باشد و دیگری از ثلث، نه مزاحمتی است نه زیادی است و نه نقصان.

تم الکلام فی الصحیحین.

البته آقایان نگویند که شما یک دختر را دوبار شوهر می دهید، یکبار این روایات را آنجا می خوانید و بار دیگر هم در اینجا، چون ما عرض کردیم که با این روایات هردو گروه استدلال کرده اند، آنجا از نظر اصلی ها خواندیم، و اینجا هم از نظر ثلثی ها می خوانیم و من در آنجا گفتم که این روایات بار دیگر در احتجاج بالثلث می آید.

الثالث: صحیحه إسماعیل بن همّام

١: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ أَبِی هَمَّامٍ إِسْمَاعِیلَ بْنِ هَمَّامٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع: « فِی رَجُلٍ أَوْصَی عِنْدَ مَوْتِهِ بِمَالٍ لِذَوِی قَرَابَتِهِ وَ أَعْتَقَ مَمْلُوکاً وَ کَانَ جَمِیعُ مَا أَوْصَی بِهِ یَزِیدُ عَلَی الثُّلُثِ کَیْفَ یَصْنَعُ بِهِ فِی وَصِیَّتِهِ قَالَ یَبْدَأُ بِالْعِتْقِ فَیُنْفِذُه» (1)
.

معلوم می شود که اولی معلق است و دومی منجز، فقط جای این سؤال است که اگر واقعا أعتق منجز است،چرا می فرماید: « وَ کَانَ جَمِیعُ مَا أَوْصَی؟ این أَوْصَی»، اوصای اصطلاحی نیست، بلکه به معنای بیان است، أوصی، یعنی «و کان ما بیّن»..

عین آن مطالبی که در گذشته گفتیم، اینجا هم می آید، در گذشته چه گفتیم؟ گفتم أحدهما منجز است و دیگری معلق، و حضرت منجز را مقدم بر معلق نموده.

ولی من یک بیان دیگر در این حدیث دارم، من علاوه بر «أعتق»، یک قرینه دیگری دارم که کلمه:« أعتق» جزء وصیت نیست، قرینه دیگر کدام است؟ اگر هردو وصیت بود، «یقّدم الأول علی الثانی»، و حال آنکه حضرت به عکس رفتار کرد، یعنی عتق را مقدم بر وصیت کرد،این بهترین دلیل است که این روایت، در اولی یکی معلق است و دیگری منجز، و الا اگر هردو راجع به وصیت بود، آقایان در باب وصیت می گویند «رجل أوصی بأمور»، اما ثلثش وافی نیست،جوابش این است ک:«ه یبدءأ بالثانی و الثالث إلی آخر»، حضرت در اینجا به این قاعده عمل نکرده، بلکه عقبی را جلو انداخته است، معلوم می شود که آن از قبیل منجز است و بقیه از قبیل معلّق.

ص: ۶۱۸

١- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج١٩، ص۴٠٠، من أبواب الوصایا، ب۶٧، ح٢ ط آل البیت.

البیـان، البیـان. اگر واقعاً عتـق از اصـل است، پس اصـلاً تزاحمی بینهمـا نیست، اینکه طرف می گویـد: یـابن رسول الله! تزاحم هست، یعنی وفـاء نیست، این در جـایی است که ظرف ما کوچک است فلـذا برای دوتا کافی نیست، اما اگر اولی آبشـخورش غیر از دومی است، اصلاً بینهما تزاحم، و هکذا زیاده و نقصیه معنی ندارد.

و دلالته علی المقصود رهن ثبوت أمرین:

۱: إنّ العتق کان منجّزاً لا معلّقاً

۲: أنّ السؤال مرکّز علی عدم وفاء الثلث بهما.

أمّا الأمر الأول فیکفی من ذلک مقابله العتق مع الوصیّه فی سؤال الراوی.

و أمّا الأمر الثانی، و هو أنّ السؤال مرکّز علی عدم وفاء الثلث بهما معاً فیدلّ علیه:

الف؛ لو کـان السؤال مختصِاً بما أوصـی به و أنّه إن زاد علی الثلث فماذا یفعل؟ لما کان لـذکر العتق وجه، لأنّ العتق یخرج من الأصل و لا یزاحم الوصیّه حتی یذکر فی جانبها.

یعنی اگر سـوال این است که: یـا بن رسـول الله! ثلثش وافی به وصـیت نیست، پس عتـق را برای چه گفـتی؟ معلوم می شود که عتق هم مزاحم است و الا اگر سوال این است که ثلث وافی به وصیت نیست، عتق را برای چه گفتی؟ معلوم می شود که جفت شان سبب شده که ثلث وافی نباشد.

ب؛ قوله:«یبدءأ بالعتق، أی یبدأ بالعتق فی الإخراج من الثلث، و ذلک لأنّه إذا اجتمع المنجّز و المعلّق و لم یکن الثلث وافیاً لهما، قدّم المنجّز علی المعلّق.

و أمّا قوله: «کیف یصنع به فی وصیّته» لیس دلیلاً علی أنّ العتق کان من هذه المقوله، إذ المراد أنّه کیف یصنع بالثلث فی وصیّته مع أنّ العتق یزاحمه و یوجب عدم وفائه بما أوصی.

این دلیل نیست که عتق هم جزء این مقوله است، یعنی کلمه وصیت در اینجا قرینه نیست، بلکه برای این است که: یا بن رسول الله! منجز را که بیرون کردیم، نقیصه را چه کار کنیم؟ حضرت در جواب می فرماید: به منجز عمل کن، یعنی عبد را آزاد کن، هر مقدار که ثلث وفا کرد که چه بهتر و اگر هم وفا نکرد، شما مسؤلیتی ندارید چون وفا نکرده است.

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

طائفه ای که فعلا در آن هستیم، سه صحیحه دارد و یک خبر، سه صحیحه را در جلسه گذشته خواندیم و در این جلسه خبر را می خوانیم، علت اینکه گفتیم خبر است، چون علی بن حمزه بطائینی در سند روایت است.

البته آقایان می گویند این خبر است، ولی ما باید ببینیم که ایشان این روایت را کی نقل کرده است؟ اگر در موقع واقفی بودن و انحرافش نقل کرده، مسلّماً حجت نیست، اما اگر قبل از واقفی بودن و انحرافش نقل کرده در این صورت حجت است.

از کجا بفهمیم که قبل از انحرافش نقل کرده یا بعد از انحرافش؟

از راوی قبلی می توان به دست آورد که کی نقل کرده، آیا قبل از انحراف یا بعد از واقفی شدن و انحرافش؟ حاصل روایت این است که مردی، هنگام مرگش دوتا کار کرده، یکی اینکه غلامی را آزاد کرده (أعتق غلاماً) و یک وصیت هم کرده، یعنی هم غلامی را آزاد کرده و هم وصیت کرده، اما ثلثش وافی به هر دوتایش نیست، در اینجا چه باید کرد؟

حضرت می فرماید اول عتق را جلو بیندازید، اگر باقی مانده نسبت به وصیت وافی شد و رسید که چه بهتر، و اگر وافی نشد و نرسید، مشکلی نیست.

ص: ۶۲۰

اگر واقعاً روایت به همین روانی باشد که من عرض کردم، نباید در آن شک کرد، یعنی این آدم دو کار را انجام می دهد:

الف؛ عتق می کند. ب؛وصیت می کند. ضمناً خودش می گوید که ثلث وافی به دوتایش نیست، چه باید کرد؟

امام می فرماید: عتق را از ثلث آزاد کنید، اگر هم برای وصیت از ثلث رسید، اشکالی ندارد، روایات صاف است، ولی در وسط یکدانه مشکلی وجود دارد که ظهور این روایت را کمی متزلزل می کند:

متن روایت

۱: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «إِنْ

أَعْتَقَ رَجُلٌ عِنْدَ مَوْتِهِ خَادِماً لَهُ ثُمَّ أَوْصَى بِوَصِيَّةٍ أُخْرَى أَعْتِقَتِ الْخَادِمُ مِنْ ثُلُثِهِ وَ أَلْغِيَتِ الْوَصِيَّةُ إِلَّا أَنْ يَفْضُلَ مِنَ الثُّلُثِ مَا يَبْلُغُ الْوَصِيَّه» (۱) .

آنچه در این حدیث مشکل ایجاد کرده،کلمه« أُخْرَى» است، این نشان می دهد که اولی هم وصیت بوده، چون اگر اولی وصیت نبود، کلمه « ثُمَّ أَوْصَى بِوَصِيَّةٍ أُخْرَى» معنی نداشت، امام فرمود: «أُعْتِقَتِ الْخَادِمُ مِنْ ثُلُثِهِ وَ أُلْغِيَتِ الْوَصِيَّةُ إِلَّا أَنْ يَفْضُلَ مِنَ الثُّلُثِ مَا يَبْلُغُ الْوَصِيَّه»، بقیه روایت با ما هماهنگ است، مشکل فقط کلمه «أُخْرَى» است که در جمله «ثُمَّ أَوْصَى بِوَصِيَّةٍ أُخْرَى» آمده است.

جواب از اشکال

ولی ما از این مشکل دو جواب می دهیم:

جواب اول

جواب اول این است که ممکن است این از قبیل مشاکله باشد، مشاکله این است که انسان مطلب دیگری را به زبان جاری بگوید، مثلاً یک نفر به شما می گوید: فلانی! امر بفرمایید که من برای شما یک غذا بپزم، شما در جوابش می گویید: به جای غذا،یک قبا برای من بپزید، و حال آنکه قبا دوختنی است نه پختنی، ولی چون که آن آدم کلمه پختن را به کار برده، شما هم دوختن را با کلمه پختن گفته اید، در مطول چنین آمده است:

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۴۰۰، من أبواب الوصایا، ب۶۷، ح۳، ط آل البیت.

قالوا اقترح شیئاً نجد لک طبخه **** قلت اطبخوا لی جبّه و قمیصاً

بگوییم در «ما نحن فیه» هم اگر اولی را وصیت شمرده، این از باب مشاکله است، و الا اولی وصیت نیست، بلکه اولی منجز است و دومی معلق، اگر هردو را وصیت گفته، این از باب مشاکله است، یعنی اگر اولی را هم در دومی داخل کرده، این از باب مشاکله است،. در زبان عرب مشاکله خیلی زیاد است.

جواب دوم

این جواب از آیت الله بروجردی است که می گوید در بسیاری از روایات اقرار را وصیت خوانده اند، و حال آنکه اقرار وصیت نیست، می گویند هنگام مردن اقرار کرد که به فلان کس بدهکارم، می گویند أوصی، و حال آنکه اقرار وصیت نیست، وصیت بعد الموت است، این آدم می گوید من بدهکارم، در روایات ما، بسیاری از اقرار ها، وصیت خوانده شده، معلوم می شود که زبان عرب در به کار بردن کلمه وصیت خیلی قید و بندی لغت نبوده اند، فلذا به اقرار هم وصیت می گفتند، در این روایت هم طرف که می گوید: أعتق، وصیت است و حال آنکه وصیت نیست.

این حدیث را دیگری هم نقل کرده است

و رواه الشیخ عن کتاب محمد بن علی بن محبوب بالسند الموجود فی «الکافی» مع اختلاف یسیر فی متنه: عن أبی عبد الله ع قال: « عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنْ أَعْتَقَ رَجُلٌ عِنْدَ مَوْتِهِ خَادِماً لَهُ ثُمَّ أَوْصَى بِوَصِیَّهٍ أُخْرَى أُلْقِیَتِ الْوَصِیَّهُ وَ أُعْتِقَتِ الْجَارِیَهُ مِنْ ثُلُثِهِ إِلَّا أَنْ یَفْضُلَ مِنْ ثُلُثِهِ مَا یَبْلُغُ الْوَصِیَّهَ» (۱) .

ص: ۶۲۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۷، من أبواب الوصایا، ب۱۱، ح۶، ط آل البیت.

و الاستدلال بالروایه علی ثبوت أمرین ماضین:

۱؛ العتق منجز و الآخر معلّق.

۲؛ السؤال مرکّز علی عدم وفاء الثلث بهما.

أمّا الأمر الأوّل: فربّما یحتمل أن یکون المورد من باب الوصیّه، بشهاده قوله: «ثمّ أوصی بوصیّه أخری» و کلا الأمرین کانا من باب الوصیّه، لکن تقدیم العتق علی الأمر الثانی لأجل تقدّم الإیصاء بالعتق، بشهاده لفظه «ثمّ».

مستشکل می گوید اگر هردو از باب وصیت است چرا عتق را جلو می اندازد؟

قانون کلی است در وصیت، اگر مال به همه وافی نباشد، اولی را جلو می اندازد و در اینجا هم اولی عتق است.

یمکن أن یجاب: إنّ العتق کان منجّزاً و الثانیه معلّقه، و أمّا التعبیر بلفظه «بوصیّه أخری» فهو: إمّا من باب المشاکله فی التعبیر حیث عبّر عن العتق أیضاً بالوصیه لوقوعه فی مصاحبتها کقول القائل:

قالوا اقترح شیئاً نجد لک طبخه **** قلت اطبخوا لی جبّه و قمیصاً

اینکه هردو را وصیت می شمارد، این از باب مشاکله است، اولی وصیت نیست، دومی وصیت است، اگر هردو را وصیت می شمارد، این از باب مشاکله است.

و یؤیّد ذلک ذیل الحدیث: « إِلَّا أَنْ یَفْضُلَ مِنَ الثُّلُثِ مَا یَبْلُغُ الْوَصِیَّه» الظاهر فی کون الثانی فقط من مقوله الوصیّه ألّا أن یقدّر لفظه «الأخری» و هو خلاف الظاهر.

أو من باب استعمال الوصیّه فی کلّ ما یقوم به الرّجل قبل موته من منجّز و معلّق و قد کان هذا الاستعمال رائجاً، نظیر:

۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَوْصَی لِبَعْضِ وَرَثَتِهِ أَنَّ لَهُ عَلَیْهِ دَیْناً فَقَالَ إِنْ کَانَ الْمَیِّتُ مَرْضِیّاً فَأَعْطِهِ الَّذِی أَوْصَی لَه» (۱) .

ص: ۶۲۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۱، من أبواب الوصایا، ب۱۶، ح۱، ط آل البیت.

فکان ما أوصی به إقرار و سمّاه الإمام الوصیّه.

۲: عَنْ أَبِی أَیُّوبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِی رَجُلٍ أَوْصَی لِبَعْضِ وَرَثَتِهِ أَنَّ لَهُ عَلَیْهِ دَیْناً فَقَالَ إِنْ کَانَ الْمَیِّتُ مَرْضِیّاً فَأَعْطِهِ الَّذِی أَوْصَی لَهُ » (۱) .

تری أنّه وصف الإقرار بالوصیّه.

۳: عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:«سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ مَالُ مُضَارَبَهٍ فَمَاتَ وَ عَلَیْهِ دَیْنٌ وَ أَوْصَی أَنَّ هَذَا الَّذِی تَرَکَ لِأَهْلِ الْمُضَارَبَهِ أَ یَجُوزُ ذَلِکَ قَالَ نَعَمْ إِذَا کَانَ مُصَدَّقاً» (۲) .

و أمّا الأمر الثانی: فإنّ قوله: « إِلَّا أَنْ یَفْضُلَ مِن ثلثه» صریح فی صرف مقدرا منه فی غیر مورد الإیصاء و لیس هو إلّا العتق فلو بقی شیء یصرف فی الوصیّه.

الطائفه الخامسه: عتق من علیه دین

مردی، یکدانه غلام دارد که ارزشش ششصد درهم می باشد، این غلام را آزاد می کند، اتفاقاً به بازار هم سه صد درهم بدهکار است، در اینجا چه کنیم؟ از این طرف آزاد کرده از آنطرف هم سه صد درهم بدهکار است، قیمت غلام هم ششصد درهم است، حضرت در اینجا می فرماید این عبد آزاد می شود، ولی باید کار کند، سه صد درهم جهت دین بدهد، آن سه صد درهم از اصل است، سه صد درهم دیگر باقی می ماند، دویست درهم هم به ورثه بدهد، صد درهم مال خودش است که آزاد کرده ، معلوم می شود این سبک که آزاد کرد، فقط اثرش در ثلث است، فقط در ثلث اثر گذاشت،این عبد ششصد درهم قیمتش است، سه صد درهم هم با بازار بدهکار است، این عبد باید کار کند تا ششصد درهم به دست بیاورد، سه صد درهم به بازار بدهد، می ماند سه درهم، یک ثلثش مال میت است، صد درهم مال خودش است که آزاد شده، دویست درهم هم ترکه است که باید به ورثه بدهد، معلوم می شود که عتق این آدم از ثلث است، به دلیل اینکه حضرت نفرمود: سه صد درهم مال بازار، سه صد درهم هم مال خود آزادی، اگر بگوییم از اصل است، این عبد فقط باید فعالیت کند، سه صد درهم به بازار بدهد، بقیه مال خودش است، اما فعالیتش خیلی زیاد است، سه درهم به بازار می دهد، دویست درهم هم به ورثه می دهد، صد درهم مال خودش است، معلوم می شود منجز بودن این آدم از ثلث است و الا اگر اصل بود، باید فعالیتش فقط در سه صد درهم باشد که دین مردم رابدهد و بقیه آزاد بشود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۴، من أبواب الوصایا، ب۱۶، ح۸، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۶، من أبواب الوصایا، ب۱۶، ح۱۴، ؛ ط آل البیت.

دلّت الموثّقه التاليه على أنّه إذا أعتق المولى عبـده و لم يكن له مال غير المعتق و كان عليه دين بقدر قيمته أو أقلّ منه، ينفّذ قدر ثلث الزائد على الدين، و عندئذ يحكيم على العبد بالحرّيه و يستسعى العبد فى حق الغريم و ثلثى الورثه: مثلاً إذا أعتق عبداً قيمته ستّمـائه درهم، و كـان عليه دين ثلاثمـائه درهم و لم يترك شـيئاً، فلو أخرج حق الغريم – أعنى: الـدين – يبقى للورثه ثلاثمـائه درهم فينفّذ العتق من ثلثه – أعنى: مائه درهم – و هو بالنسـبه إلى قيمه الكلّ، سدسه فتكون النتيجه ينعتق منه سدسه و يستسـعى للغريم، نصـف القيمه، و للورثه، ثلـثى البـاقى، أعنى مـائتى درهم، و هـذه الروايه صـريحه فى أنّ المنجّز، يخرج من الثلث لا ـ من الأصل و إلّا كان اللازم – بعد إخراج الدين – انعتاق نصـفه و كان اللازم عليه أن يستسعى فى نصف قيمته للغرماء فقط دون أن يستسعى للورثه.

نعم يبقى الإشكال فى ما هو الوجه فى هذا الشرط من كون قيمته ضعف دينه أو أقلّ، و إليك ما ورد فى المقام:

۱: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ سَـمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع: « يَقُولُ فِى رَجُلٍ أَعْتَقَ مَمْلُوكاً وَ قَدْ حَضَـرَهُ الْمَوْتُ وَ أَشْـهَدَ لَهُ بِذَلِكَ وَ قِيمَتُهُ سِتُّمِـائَهِ دِرْهَمٍ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ ثَلَاثُمِـائَهِ دِرْهَمٍ وَ لَمْ يَتْرُكْ شَـيْئاً غَيْرَهُ قَالَ يُعْتَقُ مِنْهُ سُـدُسَهُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا لَهُ مِنْهُ ثَلَاثُمِائَهِ دِرْهَمٍ (وَ يَقْضِـى عَنْهُ ثَلَاثَمِائَهِ دِرْهَمٍ وَ لَهُ مِنَ الثَّلَاثِمِائَهِ ثُلُثُهَا» وَ لَهُ السُّدُسُ مِنَ الْجَمِيعِ» (۱) .

منجزات مريض ۹۴/۱۲/۱۷

ص: ۶۲۵

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۱۹، ص۳۵۴، من أبواب الوصايا، ب۳۹، ح۴، ط آل البيت.

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: منجزات مریض

از جمله روایاتی که دلالت می کند بر اینکه منجزات مریض از ثلث است نه از اصل، روایت عبد الرحمان بن الحجاج است و این روایت خیلی مفصل است، من فقط بخش آخر روایت را می خوانم، مضمون روایت این است که: مردی، فوت کرده و قبل از فوتش غلام خود را آزاد کرده، در حالی که این آدم (شخص فوت کرده) سیصد درهم بدهکار است و ارزش عبد هم ششصد درهم می باشد، چه باید کرد؟

حضرت می فرماید: این مردی که یک چنین کاری را کرده، آیا یک آدم متهم است، یعنی آدمی است که می خواهد به ورثه ضرر بزند یا متهم نیست؟ در جواب عرض می کند که متهم نیست، حضرت ع می فرماید: یک ششم این غلام آزاد می شود، چطور؟ این غلامی که ششصد درهم قیمتیش است،(موصی) هم سیصد درهم هم بدهکار است، سیصد درهم را باید به غرما بدهند و فقط سیصد درهم دیگر باقی می ماند، دو ثلثش مال ورثه است، یک ثلثش هم مال خود میت است، قهراً یک سوم سیصد درهم، می شود یک ششم اصل مال، پس معلوم می شود که این آدم فقط می تواند در ثلث مال خود تصرف کند و ثلثش هم یکصد درهم می شود.

صحیحه عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ (وهی مفصّله نقتصر علی موضع الحاجه) – رجل ترک عبداً و لم یترک مالاً غیره و أعتق العبد – حضرت استاد این جملات را که بین دو خط تیره واقع شده است، از جمله های ما قبل گرفته تا مطلب کامل بشود:

« قُلْتُ: فَإِنَّ قِیمَهَ الْعَبْدِ سِتُّمِائَهِ دِرْهَمٍ وَ دَیْنَهُ ثَلَاثُمِائَهِ دِرْهَمٍ فَضَحِکَ فَقَالَ مِنْ هَاهُنَا أُتِیَ أَصْحَابُکَ جَعَلُوا الْأَشْیَاءَ شَیْئاً وَاحِداً وَ لَم یَعْلَمُوا السُّنَّهَ إِذَا اسْتَوَی مَالُ الْغُرَمَاءِ وَ مَالُ الْوَرَثَهِ أَوْ کَانَ مَالُ الْوَرَثَهِ أَکْثَرَ مِنْ مَالِ الْغُرَمَاءِ لَمْ یُتَّهَمِ الرَّجُلُ عَلَی وَصِیَّتِهِ وَ أُجِیزَتْ وَصِیَّتُهُ عَلَی وَجْهِهَا فَالْآنَ یُوقَفُ هَذَا فَیَکُونُ نِصْفُهُ لِلْغُرَمَاءِ وَ یَکُونُ ثُلُثُهُ لِلْوَرَثَهِ وَ یَکُونُ لَهُ السُّدُسُ » (1) .

ص: ۶۲۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۳۵۴، من أبواب الوصایا، ب۳۹، ح۵ ط آل البیت.

کیفیت استدلال

کیفیت استدلال با این روایت خیلی روشن است،چون اگر واقعاً این از اصل است، نباید ثلث بشود، بلکه باید نصفش آزاد بشود، البته (من بعد وصیّه یوصی بها أو دین) سیصد درهمش می رود، سیصد درهم هم اصل مال بود، باید نصف این عبد آزاد بشود و حال آنکه حضرت می فرماید یک ششمش آزاد می شود.

و التصریح بأنّه یعتق منه السدس أقوی دلیل علی أنّ العتق المنجّز یخرج من الثلث، فلو کان من الأصل لزم کون نصفه حرّاً – چرا نصف گفته؟ چون نصفش بدهی است، آدمی که بدهکار است، نمی تواند همه اموال خودش را آزاد کند، نصفش می

شود مال بدهکار، نصف دیگرش هم می شود مال خود عبد -، مع أنّ الإمام قال: إنّ له السدس.

اشکال اول

ممکن است کسی بگوید این حدیث مربوط به ما نحن فیه نیست، ما نحن فیه این است که غلام را منجّزاً آزاد کند، این علی الظاهر وصیت کرده چون در دو جای این حدیث، کلمه وصیت آمده است:

الف؛ «لَمْ يُتَّهَمِ الرَّجُلُ عَلَى وَصِيَّتِهِ»

ب؛ «وَ أُجِيزَتْ وَصِيَّتُهُ عَلَى وَجْهِهَا»

جواب از اشکال اول

ما از این اشکال دو جواب دادیم، یا گفتیم از باب مشاکله است، یا اینکه نوع مردم از کلمه منجزات مریض هم به وصیت تعبیر می کنند، وصیت یعنی سفارش، یک وصیت اصطلاحی داریم و یک وصیت عرفی داریم، اگر کلمه وصیت را به کار برده یا از باب مشاکله است یا من باب تعبیر عمومی و عرفی، چون عموم مردم هر نوع کاری را که انسان قبل از مرگ انجام می دهد، از آن تعبیر به وصیت می کنند.

اشکال دوم

ممکن است کسی بگوید که نتیجه یکی است، چه این را از قبیل منجز بگیریم یا از قبیل وصیت بشماریم، یعنی در هردو صورت نتیجه یکی است، چون اگر این آدم وصیت هم کرده باشد، موصی هم می تواند در ثلث مال خودش وصیت کند، چرا از باب وصیت نباشد، زیرا این آدم موقع مرگش سیصد درهم بدهکار بود، ترکه اش هم ششصد درهم است، این آ دم مالک سیصد درهم است، قهراً اینکه گفته عبد من آزاد است، عبدش به مقدار ثلثش آزاد می شود، چرا از باب وصیت نباشد، شما گفتید از باب منجزات است، ما می گوییم از باب وصیت است، چون از باب وصیت هم می شود درست کرد؟

جواب از اشکال دوم

جوابش این است که کلمه « أعتق» ظهور در منجزات دارد، فلذا نمی توانیم از باب وصیت بگیریم.

فإن قلت: إنّ المورد من باب الوصیّه لقوله: «لَمْ يُتَّهَمِ الرَّجُلُ عَلَى وَصِيَّتِهِ» و قوله: «وَ أُجِيزَتْ وَصِيَّتُهُ عَلَى وَجْهِهَا»،فالباقی للوارث بعد أداء الدین و هو ثلاثمأه، فللمیّت منها الثلث – أعنی: المائه – و هی تعادل قیمه سدس العبد.

قلت: قد تقدّم أنّ استعمال الوصیّه فی کلماتهم فی مورد المنجّز، لأحد أمرین: إمّا من باب المشاکله، أو شیوع استعمالها فی مورد المنجّز.

ممکن است شما بگویید این روایت در مورد عتق است، از کجا معلوم است که بقیه منجزات هم مثل عتق است، علاوه براین،در روایت یک قیدی است که آن قید برای ما روشن نیست، آن قید این بود که اگر ترکه اش به مقدار دین است یا بیشتر، این قید را آورده،باید ببینیم که فلسفه این قید چیست؟ اگر واقعاً این آدم امین است و نظرش ضرر زدن به ورثه نیست،این قید در روایت چیست که می گوید اگر بدهی با ترکه یکسان باشد یا بیشتر نباشد «إِذَا اسْتَوَى مَالُ الْغُرَمَاءِ وَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَوْ كَانَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَكْثَرَ مِنْ مَالِ الْغُرَمَاءِ» این قید چه مدخلیتی دارد؟ لعلّ این قید در امین بودن انسان مدخلیت داشته باشد، چون اگر وارونه باشد،معلوم می شود که این آ دم امین نیست، اگر آمدیم که دینش بیشتر است و مال ترکه کمتر، شاید این ضرر به امین بودن بزند.

علی ای حال، «إن قلت» می گوید: اولاً؛ این روایت مال باب عتق است، ثانیاً این دوتا قید مدخلیت در مسأله ندارد.

جوابش این است که ما تنها با یک روایت استدلال نمی کنیم، تمام این روایاتی که تحت چند طائفه می خوانیم، رویهم می ریزیم و از مجموع آنها نتیجه گیری می کنیم.

ص: ۶۲۸

فإن قلت: إنّ الاستدلال مبنىّ أوّلاً: على عدم الفرق بين العتق و غيره. و ثانياً: على عدم الفرق بين ما إذا كان عليه دين أو لم يكن.

ثالثاً: على عدم الفرق بين ما إذا كانت قيمه العبد أكثر من الدين أو أقل، و كلّ هذه لا تتمّ إلّا بالإجماع على عدم الفرق، و إلّا فلا دليل على عدم التعديه» .

قلت: إذا ثبت الحكم فى العتق، ثبت فى غيره بطريق أولى، لما علمنا من رغبه الشارع فى العتق، فإذا كان العتق من الثلث فغيره أولى بأن يكون من الثلث، و أمّا إلغاء الخصوصيّه من الجهات الأخرى فإنّما هو بملاحظه مجموع ما دلّ على أنّ المنجّز يخرج من الثلث.

پس اين روايت طبق تحقيق ما، از باب وصيت نيست، بلكه از باب منجزات مريض است، و امام ع مى فرمايد عبد فقط يک ششمش آزاد مى شود و الا اگر از اصل بود، بايد نصفش آزاد بشود.

بقيت فى المقام روايه أخرى، و هى لزراره، أو لجميل عنه- جميل بن درّاج -عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِی رَجُلٍ أَعْتَقَ مَمْلُوكَهُ عِنْدَ مَوْتِهِ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ ؟ فَقَالَ إِنْ كَانَ قِيمَتُهُ مِثْلَ الَّذِی عَلَيْهِ وَ مِثْلَهُ جَازَ عِتْقُهُ وَ إِلَّا لَمْ يَجُزْ » (1) .

البته اين حديث مجمل است. چطور؟ چون نمى گويد:« جاز من الأصل أو جاز من الثلث»، فقط مى گويد اگر قيمت اين عبد به مقدار همان دينش است، اين عبد آزاد مى شود، اما اگر قيمت عبد كمتر است، دين او بيشتر، آنجا را نمى گيرد، على أىّ حال اين روايت مجمل است ولذا ما اين روايت را جزء مجملات آورديم.

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۱۹، ص۳۵۶، من أبواب الوصايا، ب۳۹، ح۶ ط آل البيت.

إنّ الحديث يدلّ على أنّ العتق ينفّذ، و أمّا أنّه ينفذ من الأصل أو الثلث فلا دلاله له على أحد الأمرين.

تمّ الكلام فی الطائفه الخامسه.

الطائفه السادسه: الأخبار الوارده فی إقرار المريض

اگر ما بخوااهيم اين روايت را خوب درک كنيم، نخست بايد فتوای اماميه را در باب اقرار مريض بدانيم، مرحوم شيخ در كتاب نهايه عصاره روايات را آورده و سند را حذف كرده، حاصل فتوای ايشان در نهايه اين است كه اگر مريض اقرار بكند، از دو حالت خارج نيست، اگر اين «مريض» موثوق عليه،مرضی و متدين است، يعنی آدم لجبازی نيست، اقرارش نافذ است، اما اگر بدانيم كه اين آ دم يک آدم مرموز و غير قابل اطمينان است و با ورثه خودش رابطه چندان خوبی ندارد، اقرار يک چنين آدمی مشكل دارد، اماميه يک چنين فتوايی دارد.

قال الشيخ فی النهايه: « إقرار المريض جائز على نفسه للأجنبی و للوارث على كلّ حال إذا كان مرضيّاً موثوقاً بعدالته، و يكون عقله ثابتاً فی حال الإقرار، و يكون ما أقرّ به من أصل المال، فإن كان غير موثوق به و كان متّهماً، طولب المقرّ له بالبيّنه، فإن كانت معه بيّنه أعطى من أصل المال، و إن لم يكن معه بيّنه أعطى من الثلث إن بلغ ذلک، فإن يبلغ فليس له أكثر منه» (۱) .

اين فتوای شيخ بود در كتاب نهايه، ايشان (شيخ) در اين فتوای خودش مسأله را سه صورتی كرد،اگر اين «آدم» مرضی و متدين است، از اصل می دهند، اگر غير مرضی و غير قابل اعتماد است، منتها مقرّ له (كسی كه به نفع اقرار شده) مدرک دارد، باز هم از اصل می دهند، اگر طرف (مقرّ له) مدرک ندارد، از ثلث می دهند نه از اصل. شاهد ما همان سومی است و می گوييم اگر اقرار اين آدم از اصل است، چرا از ثلث بدهند، اقرار يک امر منجز است نه معلّق، حضرت می فرمايد در صورتی كه بين او (ميت) و بين « مقرّ له » هيچ نوع مدركی وجود ندارد، از ثلث بدهند ، فلو كانت المنجّزات من الأصل، چرا حضرت در سومی می فرمايد از ثلث بدهند، چرا نمی گويند از اصل؟.

۱- النهايه، شيخ طوسی، ص۶۱۷.

البته این روایات را در این جلسه می خوانیم، در جلسه آینده ببینیم که مرحوم بروجردی نسبت به این روایات اشکالی دارند، باید نگاه کنیم که اشکالات ایشان وارد است یا وارد نیست.

و یدلّ علی ذلک الروایات التالیه:

۱: صحیح إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَقَرَّ لِوَارِثٍ لَهُ وَ هُوَ مَرِیضٌ بِدَیْنٍ لَهُ عَلَیْهِ قَالَ یَجُوزُ عَلَیْهِ إِذَا أَقَرَّ بِهِ دُونَ الثُّلُثِ » (۱) .

۲: خبر الْعَلَاءِ بَیَّاعِ السَّابِرِیِّ قَالَ:« سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنِ امْرَأَةٍ اسْتَوْدَعَتْ رَجُلًا مَالًا فَلَمَّا حَضَرَهَا الْمَوْتُ قَالَتْ لَهُ إِنَّ الْمَالَ الَّذِی دَفَعْتُهُ إِلَیْکَ لِفُلَانَهَ وَ مَاتَتِ الْمَرْأَهُ فَأَتَی أَوْلِیَاؤُهَا الرَّجُلَ فَقَالُوا لَهُ إِنَّهُ کَانَ لِصَاحِبَتِنَا مَالٌ وَ لَا نَرَاهُ إِلَّا عِنْدَکَ فَاحْلِفْ لَنَا مَا لَهَا قِبَلَکَ شَیْ ءٌ أَ فَیَحْلِفُ لَهُمْ فَقَالَ إِنْ کَانَتْ مَأْمُونَهً عِنْدَهُ فَلْیَحْلِفْ لَهُمْ وَ إِنْ کَانَتْ مُتَّهَمَهً فَلَا یَحْلِفْ وَ یَضَعُ الْأَمْرَ عَلَی مَا کَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُهُ » (۲) .

زنی، یک مبلغی داشته، موقع مرگش یکنفر را می طلبد و می گوید این مالی که دست من است، مال فلان زن (خدیجه خانم) است، اتفاقاً این زن می میرد، آن زن دوم هم که گفته مال اوست، او هم می میرد، اولیای زن دوم سراغ این شخص (که اقرار را شنیده است) می آید، از حضرت سوال می کنند که یابن رسول الله! چه باید کرد؟ حضرت در اینجا می فرماید اگر واقعاً این افرادی که اولیای زن دوم حساب می شود، مورد اعتماد شما هستند، همه را به آنها بدهید و اما اگر مورد اعتماد نیستند، شما می توانید ثلثش را بپردازید.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۲، من أبواب الوصایا، ب۱۶، ح۳ ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۱، من أبواب الوصایا، ب۱۶، ح۲ ط آل البیت.

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منجزات مریض

روایات طائفه ششم راجع به اقرار است، فتوای شیخ طوسی را نقل کردم، ایشان در کتاب نهایه می فرماید اگر مردی در هنگام مرگ اقرار کند که این کتاب مال فلانی است، در اینجا سه صورت دارد، اگر این اقرار کننده آدم مطمئن و مورد اعتماد می باشد، اقرارش نافذ است و از اصل می باشد، یعنی اگر هدفش از اقرار ضرر زدن به ورثه نیست بلکه واقعاً مال «مقرّ له» است، در این صورت اقرارش نافذ، و از اصل می باشد.

اما اگر جناب مقرّ (اقرار کننده) آدم مطمئن و مورد وثوق نیست، مثلًا آدمی است که از ورثه اش چندان دل خوشی ندارد و می خواهد دست آنان (ورثه) را از ارث کوتاه کند، از این رو اقرا می کند که فلان مال، از آنِ فلان شخص است یا از فلانی، فلان مقدار بدهکارم، در اینجا می فرماید اگر «مقرّ له » بیّنه دارد، باز از اصل است، اما اگر مقرّ له (کسی که به نفع او اقرار شده) بیّنه ندارد، از ثلث است نه از اصل.

حاصل فتوای شیخ در نهایه سه صورت شد، اگر مقر (اقرار کننده) یک آدم وزین و مورد وثوق است، از اصل است، اگر احتمال ضرر زدن به ورثه وجود دارد، منتها «مقرّ له» بینه دارد یا سند محضری دارد، اینجا باز هم از اصل است،اما اگر این آدم مورد سوء ظن باشد و بینه هم نداشته باشد، در این فرض از ثلث است نه از اصل.

مستند فتوای شیخ روایت بیاع سابری است، خبر الْعَلَاءِ بَیَّاعِ السَّابِرِیِّ قَالَ:« سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: «عَنِ امْرَأَةٍ اسْتَوْدَعَتْ رَجُلًا مَالًا فَلَمَّا حَضَرَهَا الْمَوْتُ قَالَتْ لَهُ إِنَّ الْمَالَ الَّذِی دَفَعْتُهُ إِلَیْکَ لِفُلَانَهَ وَ مَاتَتِ الْمَرْأَهُ فَأَتَی أَوْلِیَاؤُهَا الرَّجُلَ فَقَالُوا لَهُ إِنَّهُ کَانَ لِصَاحِبَتِنَا مَالٌ وَ لَا نَرَاهُ إِلَّا عِنْدَکَ فَاحْلِفْ لَنَا مَا لَهَا قِبَلَکَ شَیْ ءٌ أَ فَیَحْلِفُ لَهُمْ فَقَالَ إِنْ کَانَتْ مَأْمُونَهً عِنْدَهُ فَلْیَحْلِفْ لَهُمْ وَ إِنْ کَانَتْ مُتَّهَمَهً فَلَا یَحْلِفْ وَ یَضَعُ الْأَمْرَ عَلَی مَا کَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُهُ » (۱) .

ص: ۶۳۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۱، من أبواب الوصایا، ب۱۶، ح۲ ط آل البیت.

مضمون این روایت این است: زنی، اقرار می کند این مالی که در نزد من است، مال فلان زن است و اتفاقاً این زن مقرّه (اقرار کننده) دار فانی را وداع کرد و مرد، بعد از مردن او، ورثه اش پیش زید می آیند و می گویند حتماً این مادر یا خواهر ما مالی داشته که در نزد شماست، در اینجا چه باید کرد؟ حضرت می فرماید: قسم بخور که این مال پیش شما نیست، چون این مرد سوال می کند که: یابن رسول الله! من قسم بخورم یا قسم نخورم؟ حضرت می فرماید اگر این زن، یک زن مورد اعتماد است، قسم بخور، چرا؟ چون اگر قسم نخوری،باید مال را تحویل ورثه بدهی، و حال آنکه این زن، زن ملتزمی است، فلذا قسم بخور تا دست ورثه از این مال قطع شود و مال به دست کسی برسد که به نفع او اقرار شده است.

امـا اگر این زن اقرار کننـده، مورد اعتمـاد نیست بلکه متهمه است، یعنی نظرش از اقرار این است که دست ورثه را خالی کنـد، حضـرت می فرمایـد در اینجا قسم نخور، مال را به ورثه بده، مگر ثلث آن را، یعنی ثلث آن را طبق اقرار او، به همان زن بدهید که به نفع او اقرار کرده است.

ممکن است که بگویید ارتباط این مسأله با محل بحث ما چیست؟ ارتباطش این است که هر چند اقرار تنجیز نیست، ولی معلوم می شود در جایی که پای اتهام در میان است، در مقام اتهام نبایـد از اصل بدهند، بلکه از ثلث بدهند، یعنی هردو مسأله (مسأله محـل بحث و اقرار) یکنوع تصـرف است، قبـل از مگر متهمه است، در متهمه می گویـد از ثلث بدهیـد نه از اصـل. البته این از منجزات نیست، وجه این است که وقتی پای اتهام به میان آمـد، نبایـد این افراد اعتماد کرد، خواه اقرار کند یا بیع و شـراء انجام بدهد. این حاصل استدلال با این حدیث است.

ص: ۶۳۳

صحیح إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَقَرَّ لِوَارِثٍ لَهُ وَ هُوَ مَرِیضٌ بِدَیْنٍ لَهُ عَلَیْهِ قَالَ یَجُوزُ عَلَیْهِ إِذَا أَقَرَّ بِهِ دُونَ الثُّلُثِ » (۱) .

این روایت دلالتش خوب است.

اما روشن تر روایت دوم است، یعنی: خبر الْعَلَاءِ بَیَّاعِ السَّابِرِیِّ قَالَ:« سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنِ امْرَأَةٍ - بتول خانم مثلاً- اسْتَوْدَعَتْ رَجُلًا- زید مثلاً- مَالًا فَلَمَّا حَضَرَهَا - بتول خانم - الْمَوْتُ قَالَتْ – بتول خانم – لَهُ – زید - إِنَّ الْمَالَ الَّذِی دَفَعْتُهُ إِلَیْکَ لِفُلَانَةَ - خدیجه خانم مثلاً - وَ مَاتَتِ الْمَرْأَةُ – أعنی: بتول خانم - فَأَتَى أَوْلِیَاؤُهَا – بتول خانم – الرَّجُلَ – أعنی: زید - فَقَالُوا لَهُ – زید - إِنَّهُ کَانَ لِصَاحِبَتِنَا – بتول خانم - مَالٌ وَ لَا نَرَاهُ إِلَّا عِنْدَکَ فَاحْلِفْ لَنَا مَا لَهَا قِبَلَکَ شَیْ ءٌ أَ فَیَحْلِفُ لَهُمْ فَقَالَ إِنْ کَانَتْ - بتول خانم - مَأْمُونَةً عِنْدَهُ فَلْیَحْلِفْ لَهُمْ وَ إِنْ کَانَتْ – بتول خانم - مُتَّهَمَةً فَلَا یَحْلِفْ وَ یَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا کَانَ – یعنی طبق قانون ارث عمل می کند، به این معنی که دوثلثش به اولیای بتول خانم می دهد، یک ثلثش را هم به خدیجه خانم می دهد - فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُهُ »

وجه الاستدلال بهذه الروایات اشتراک تصرّفات المریض مع إقرار المریض إذا کان متّهماً فی کون المانع عن النفوذ فیما زاد علی الثلث، هو تعلّق حقّ الوارث به، و هو کما یمنع من نفوذ الإقرار فیه، فکذلک یمنع من نفوذ المنجّز فیه أیضاً، لوجود الملاک و هو تعلّق حقّ الغیر به.

ص: ۶۳۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۲، من أبواب الوصایا، ب۱۶، ح۳ ط آل البیت.

مشترک این است که در این حالت هردو متهمه و مظنونه هستند، که معامله، معامله صوری بوده، یعنی هم اقرارش صوری بوده و هم فروشش صوری بوده، هردو در این جهت مشترک هستند.

اشکالات آیت الله بروجردی

اشکال اولش این است که در اقرار چیزی از کیسه خود بیرون نمی برد، بلکه از واقع حکایت می کند و می گوید این مال، مال خدیجه خانم است، چیزی از کیسه خود بیرون نمی برد، بلکه از یک واقع خبر می دهد و می گوید این مال، مال خدیجه است، بر خلاف منجزات، در منجزات، چیزی از کیسه اش بیرون می برد، مثلاً خانه ای که قیمتش صد تومان است به ده تومان می فروشد، چیزی را از کیسه اش بیرون می برد، فلذا قیاس این دوتا به همدیگر قیاس مع الفارق است، فرق است بین جایی که می گوید این مال اوست، با این اقرار چیزی از کیسه اش بیرون نمی برد، اما بر خلاف منجزات، در منجزات، این آدم فروشنده است و چیزی را از کیسه اش بیرون می برد.

اشکال دوم آیت الله بروجردی

اشکال دوم ایشان این است که این روایات متفق علیه نیستند، این اشکال ایشان بماند برای باب اقرار که آیا متفق علیه هستند یا نیستند؟

جواب از اشکال اول آیت الله بروجردی

جواب اشکال اول ایشان این است که: بله! این تفاوت بین دو مسأله وجود دارد، چون در اقرار، اخراج نیست بلکه اخبار است، یعنی از یک واقعی خبر می دهد، اما در منجزات مریض انشاء است، ایجاد می کند، مسلّماً فرق انشاء و اخبار روشن است، اما جهت جامعه این است که چرا حضرت اقرار متهمه را تنفیذ نکرد، احتمال اینکه شاید به دروغ اقرار کرده، شاید ملک ورثه باشد، احتمال تعلق حق ورثه است، آن احتمال در اینجا نیز وجود دارد، یعنی در مریض هم احتمال می دهیم که شرع مقدس معامله را امضا نکند. چرا؟ چون حق ورثه تعلق دارد، البته در هردو احتمالی است چون مسأله هنوز ثابت نیست ، آن این است جایی که مظنه تعلق حق ورثه می رود، حضرت در آنجا اجازه نداده است، چه در اقرار که احتمال تعلق حق ورثه وجود دارد، اقرارش دروغ است، مال خودش است و با این اقرار دروغین خودش می خواهد دست ورثه را از ارث خالی کند، در ما نحن فیه هم احتمال تعلق است، اما نه قطعی، چون مسأله هنوز قطعی نشده که هل هو من الأصل أو الثلث، ولی احتمال می دهیم که از ثلث باشد و احتمال می دهیم که این آدم می خواهد حق ورثه را نابود کند.

« علی ای حال» در هردو، یکنوع احتمال کوتاه کردن دست ورثه وجود دارد.

جمع بندی مسأله

جمع بندی مسأله این است که من معتقدم بین الأدلّه، جمع دلالی داریم، جایی که پای جمع دلالی در میان باشد، نوبت به مرجحات نمی رسد.

چطور جمع دلالی دارد؟

چون ادله کسانی که می گفتند منجزات مریض از اصل است عبارت بودند از: روایت عمار بود، دیگری روایت محاملی، روایت سماعه، مرسله کلینی، ما باید اینها را بررسی کنیم تا روشن شود که آیا جمع دلالی هست یا نه؟

اما روایت عمار، خودش هفت صورت داشت که از میان آن هفت صورت، دوتایش معرض عنه است، اما چهار تای دیگرش شاهد بر قول اول است، واقعاً آن چهار صورت روایت عمار،شاهد بر قول اول است.

ولی متاسفانه روایت عمار حجیت ندارد، چرا؟ زیرا هفت جور نقل شده، فلذا انسان نمی داند که کدام یکی از امام ع صادر شده است، بنابراین، روایتی که هفت جور نقل بشود قابل اعتماد نیست.

علاوه براین، شیخ طوسی در کتاب «عدّه الأصول» فرموده اگر عمار ساباطی تفرّد بالرّوایه، به روایتش عمل نمی کنیم.

پس روایت عمار ساباطی از دایره حجیت بیرون رفت و لذا نمی توان با آن استدلال کرد.

دومی و سومی خوب بود، یعنی روایت محاملی و روایت سماعه.

روایت ابی المحاملی: عَنْ أَبِی الْمَحَامِلِی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « الْإِنْسَانُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَتِ الرُّوحُ فِی بَدَنِه» (۱) .

این روایت، دلیل بر این است که از اصل است، ولی قبلًا گفتیم که دلالت این روایت با اطلاق است، یعم المصحّ و المریض، در هردو می گوید:

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۹، من أبواب الوصایا، ب۱۷، ح۸ ط آل البیت.

« الْإِنْسَانُ أَحَقُّ بِمَالِهِ مَا دَامَتِ الرُّوحُ فِي بَدَنِه» این هم مریض را می گیرد و هم مصح را. اطلاق دارد، المطلق یقیّد و العام یخصّص، فلذا این روایت را تخصیص می زنیم و می گوییم این درست است إلّا المریض.

روایت سماع: عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِی بَصِيرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: «فِی الرَّجُلِ لَهُ الْوُلْدُ يَسَعُهُ أَنْ يَجْعَلَ مَالَهُ لِقَرَابَتِهِ قَالَ هُوَ مَالُهُ يَصْنَعُ بِهِ مَا شَاءَ إِلَی أَنْ يَأْتِيَهُ الْمَوْتُ (قَالَ فَإِنْ أَوْصَی بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُثُ) » (۱) ، روایت سماعه هم منجز را می گوید. چطور؟ چون در ذیل روایت آمده: «فَإِنْ أَوْصَی بِهِ فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا الثُّلُثُ»، معلوم می شود که فقره اول منجز است، دلالت این روایت هم (در مسأله) بالإطلاق است، یعنی یعمّ المصحّ و المریض. المطلق یقیّد و العام یخصّص، و ما قبلاً گفتیم که دلالت اینها دلالت لولائی است، یعنی لولا ـ تمامیه أدله القائلین بالثلث، اگر دلیل آنها بر ثلث تمام نشد، این اطلاقات حجتند، اما اگر آ نها تمام شد، در این صورت این اطلاقات برای ما حجت نیستند.

و الظاهر أنّ الکلینی نقل الروایه بالمعنی، و الأصل فی ما فی الفقیه: « أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ تُوُفِّيَ وَ لَهُ صِبْيَةٌ صِغَارٌ وَ لَهُ سِتَّةٌ مِنَ الرَّقِيقِ فَأَعْتَقَهُمْ عِنْدَ مَوْتِهِ وَ لَيْسَ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُمْ فَأُتِيَ النَّبِيُّ ص فَأُخْبِرَ فَقَالَ مَا صَنَعْتُمْ بِصَاحِبِكُمْ قَالُوا دَفَنَّاهُ قَالَ لَوْ عَلِمْتُ مَا دَفَنَّاهُ مَعَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ تَرَكَ وُلْدَهُ يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ » (۲) .

این روایت هم دلالت دارد بر اینکه از اصل بوده، چون پیامبر اکرم ص ناراحت شده و فرموده اگر من قبل از دفن می دانستم، او را در قبرستان مسلمانان دفن نمی کردم، اگر از ثلث می بود، ناراحتی نداشت.

ص: ۶۳۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۳، من أبواب الوصایا، ب۱۰، ح۶ ط آل البیت.

۲- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۴، ص۱۸۶.

ولی ما عرض کردیم که این روایت، بر عکس دلالت می کند، معلوم می شود که عمل این آدم، عمل حرامی بوده که از اصل باشد و الا از ثلث مشکل نداشته، چون پیغمبر می فرماید اگر می دانستم اجازه نمی دادم که او را در قبرستان مسلمانان دفن کنند، اگر عملش مکروه بود، حضرت چنین نمی فرمودند. در آنجا گفتیم که کارش، کار حرامی بوده و باید ورثه اجازه نمی داد و حال آنکه ورثه اجازه داد، در جواب گفتیم اجازه دادن ورثه بخاطر حفظ اصالت و شرف خانواده بوده است نه اینکه کار مورِّث (صیغه اسم فاعل از باب تفعیل) درست بوده است.

بنابراین، بین ما دلّ علی الأصل و بین ما دلّ علی الثلث، جمع دلالی داریم فلذا نوبت به مرجحات نمی رسد، آقایان هم گفته اند: الجمع مهما أمکن، أولی من الطرح.- البته مراد از جمع، جمع عرفی است، نه جمع عقلی - .

بنابراین، نظر من از همان سالهایی که این بحث را مطرح کردیم، بر ثلث بوده و هست.

منجزات مریض ۹۴/۱۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: منجزات مریض

همان گونه که بیان گردید،ما دو دسته روایات داریم که باید بین آنها یکنوع قضاوت کرد، در درجه اول ما سراغ جمع دلالی رفتیم و گفتیم روایاتی که می گویند منجزات مریض از اصل است اطلاق دارند، ولی می شود اطلاق آنها را مقید کرد، اطلاقش از این جهت است که هم شامل مصح است و هم شامل مریض، کلمه ی مریض در آنها نیست، فلذا اطلاق دارد، آدمی که صحیح است نسبت به مال خودش اختیار دارد، اطلاق آنها را مقید کنیم به روایاتی که می گویند الا المریض، یعنی مریض فقط نسبت به ثلث حق تصرف دارد.

ص: ۶۳۸

الثانی: الترجیح بکثره الروایات

اما مرجح دوم، اگر این جمع دلالی کافی بود، اهلاً و سهلاً، اگر این جمع دلالی کافی نباشد، نوبت به مرجحات می رسد، آقایان در رسائل و کفایه خوانده اند که در مرحله اول جمع دلالی عرفی است، اگر جمع دلالی عرفی ممکن نباشد، سراغ مرجحات می روند، از نظر ما جمع دلالی کافی است، اما اگر کسی بگوید این جمع دلالی کافی نیست، باید سراغ مرجحات برویم و ببینیم مرجحات با کدام است؟

یکی از مرجحات کثرت روایات است، در طرف اصل، چهار روایات بود که در جلسه گذشته هر چهار تا را متذکر شدیم، اول روایت عمار است، روایت محاملی، روایت سماعه و روایت کلینی.

اما طرف مقابلش، نه تا روایت دارد، غیر از روایاتی که قابل انطباق است، چون برخی از روایات برای هردو قابلیت داشت، هم

ممکن بود که از باب منجزات باشد و هم امکان وصیت را داشت، آن روایتی که قابلیت هردو را داشتند، من آنها را نیاوردم، فقط روایاتی را آورده ام که در باره منجزات مریض است،

علاوه بر روایاتی که قابلیت هردو را داشتند، که هم حمل کنیم بر منجزات مریض، و هم حمل کنیم بر وصیت، من آنها را نیاوردم، این نه تا روایات را ملاحظه بفرمایید:

۱: روایه عقبه بن خالد و ولده و هما روایه واحده.

عقبه بن خالد همان کسی است که اقضیه پیغمبر اکرم ص را جمع کرده است، از شیعه کسی که اقضیه پیغمبر اکرم ص را جمع کرده، جناب عقبه بن خالد است، در سنی فرد دیگری جمع کرده است، در همان قرون اول و سوم یکنوع تضارب فرهنگی بوده است، از یک طرف اهل سنت جمع می کردند و از طرف دیگر هم شیعه بوده است.

ص: ۶۳۹

۲: خبر سکونی.

۳: النبوی المعروف، و قد تعرفت علی هذه الروایات الثلاث فی الطائفه الأولی.

۴: صحیح محمد بن مسلم عن أبی جعفر ع.

۵:صحیحه الآخر عن أبی عبد الله ع.

۶:صحیح إسماعیل بن همّام، و قد تعرفت علیها فی الطائفه الثالثه.

۷: موثّقه حسن الجهم المذکوره فی الطائفه الرابعه.

۸: موثّقه سماعه.

۹: صحیح الحلبی.

المذکورتین فی الطائفه الخامسه.

در هر صورت ما در اینجا نه روایت داریم، و جای تعجب اینجاست که صاحب مسالك از میان نه روایت، فقط نبوی را آورده است و بقیه را نیاورده است.

بنابراین، روایاتی که بیانگر اصل بودند، چهار روایت بودند، اما روایات ثلث، نه تا روایت بودند، مسلّماً کثرت روایات دلیل بر ترجیح است.

مضافاً روایاتی که قابلیت هردو را داشتند، یعنی هم قابلیت برای اصل داشتند و هم برای ثلث.

الثالث: الترجیح بالشهره الفتوائیه

این دو دسته روایات را چگونه جمع کنیم، چون چهار روایت در یک طرف قرار دارند، نه تای دیگر هم در طرف مقابل؟

اگر جمع دلالی در میان باشد، جمع دلالی مقدم بر هر چیز دیگر است، اما اگر جمع دلالی در میان نباشد، چنانچه کثرت روایات را کسی مرجح بداند، همان کثرت روایات مرجح خواهد بود.

اقسام شهرت

یکی از مرجحات هم شهرت فتوائیه است، باید توجه داشت که ما سه رقم شهرت داریم:

الف؛ شهرت روایی. ب؛ شهرت فتوائی. ج؛ شهرت عملی.

شهرت روائی این است که روایت کرده انـد، خواه به آن عمل بکننـد یا عمل نکنند، روایاتش را همه آورده اند، خیلی روایات روایات داریم که سنی و شیعه آنها را نقل کرده اند اما به آنها عمل نکرده اند، خلاصه در شهرت روائی عمل شرط نیست.

ص: ۶۴۰

شهرت عملی آن است که بـه روایت عمـل کرده باشـند، یعنی فقهـا به آن روایت عمـل کرده انـد و فتـوا داده انـد، در مقـابل اعراض.

شهرت فتوایی آن است که فتوا در بین است، امـا روایتی در کـار نیست، غالبـاً در کتـاب ارث چنین است، یعنی در کتاب ارث خیلی از مسائل داریم که مفتابه است، اما دلیل و روایتی بر آن نیست.

حال که این سه شـهرت را دانسـته شد، من در اینجا شـهرت فتوایی به کار بردم، آیا کلمه شهرت فتوایی به کار ببریم یا شهرت عملی؟

من می گویم: الشـهره القـدمائیه. کسانی که این روایات را نقل کرده انـد، از علما هسـتند، مانند محمد بن مسـلم، اسـماعیل بن حمـاد، سـماعه و حلبی، همه اینهـا از فقهای عصـر ائمه طاهرین هسـتند، شـهرت قـدمائی، الشـهره القـدمائیه، یعنی قبل از کلینی شهرت همین بوده، به دلیل اینکه این آقایان این روایات را نقل کرده انـد، اینها آدم های کوچکی نبوده اند، یعنی عطار و بقال نبوده اند، اینها راویه هستند، روایات ائمه اهل بیت ع به وسیله اینها به ما رسیده، این شهرت قدمائی.

بله! بعد کلینی شـهرت عکس است، چون غالباً آقایان گفته اند از اصل است نه از ثلث، فقط از زمان اردبیلی به این طرف ثلث پیدا شد، اخیراً معاصـرین ما (که غالباً از مشایخ ما می باشـند) هم اصل را گفته اند، اما شـهرت قدمائی که این قدما هسـتند که این روایات را نقل کرده اند، بر ثلث بوده اما بر اصل نبوده، بنابراین، نام این شـهرت، یا بگوییم شهرت عملی یا بگوییم شهرت قدمائی، قدما فتوای شان همین بوده، البته تا زمان کلینی، اما از کلینی به این طرف جریان عکس است.

ص: ۶۴۱

الرابع: القول بالإخراج من الأصل يناقض الحكمه

اگر واقعاً منجزات مریض از ثلث است، این مثل این مانـد که بگـوییم از در بیرون رفت و از پنجره وارد شـد. چرا؟ چـون می گویند وصیت بیش از ثلث جایز نیست، شرع مقدس جلوی انسان را در وصیت گرفته، آدم موصی حالا که وصیت می کنی به مقـدار ثلث وصـیت کن، شـرع مقـدس چنین قانونی را گذاشـته، بعـداً برای آن یک راه فراری بگـذارد و بگوید مریض قبل از آنکه بمیرد، می تواند در کل مالش تصرف کند، دست ورثه را خالی کند، از آن طرف می گویید موصـی حق ندارد بیش از ثلث وصـیت کنـد، جلوش را گرفـتی، از این طرف هم راه فرار گذاشـته و فرموده آدم مریض، عنـد المرض می توانـد در همه اموالش تصرف کند، این شبیه کلاه شرعی است، مثلاً از یک طرف ربا را حرام کنیم، از طرف دیگر کلاه شرعی درست کنیم و ربا را تجویز کنیم،

اگر واقعاً مریض می توانـد همه مال خودش را به ثمن بخس بفروشـد، دست ورثه را خالی کند، فما الظن بالموصـی، چطور از یک طرف جلوی وصیت را می گیرید، از طرف دیگر راه برای او باز می کنید، این یکنوع تناقض است.

آیا بین باب وصیت و بین منجزات مریض فرق است؟

ولی بعضـی ها به این دلیل ما اشـکال کرده اند و گفته اند فرق است بین باب وصـیت و بین منجزات مریض، وصـی خودش را مرده فرض می کنـد، آدمی که مرده باشـد، علاقه اش از مال قطع می شود، ولـذا می خواهـد بیش از ثلث وصـیت کنـد، چرا؟ چون خودش را مرده در قبر می بینـد، که در واقع مرده است و در قبر دراز کشـیده فلذا می گوید حالا که دست من از همه جا کوتاه است، همه اموالم را ببخشم، شـرع جلوش را گرفته و گفته بیش از ثلث حق نداری ببخشـی، بنابراین، موصی انگیزه دارد که همه اموالش را از بین ببرد. چرا؟ چون خودش را مرده می بینـد ولـذا می گویـد حالا که دست من از اموالم کوتاه شد پس همه را وصـیت می کنم،اما آدم مریض یقین به مرگش ندارد، انگیزه ندارد که همه مالش را ببخشد، لذا مانع ندارد که بگوییم مریض می توانـد همه اموالش را ببخشـد، چرا؟ چون مریض هنوز خودش را مالـک مـال خود می دانـد، علاقه اش قطع نشـده، حب المـال در دلش هست، اگر به این آدم اجـازه بدهنـد که همه امـوال را تصـرف کن، این ضـرری نمی زنـد، چرا؟ چون ده درصـد مردم همه اموالش را تصـرف می کند، اما غالباً حب مال را دارند، یک چنین فرقی را گذاشـته اند و باید دقت شود که آیا این فرق درست است یا نه؟

خلاصه می گویند فرق است اینجا و آنجا، آنجا باید شرع جلوگیری کند، چرا؟ چون خودش را مالک نمی بیند فلذا می گوید حالا که من مالک نیستم، پس همه را به مردم می بخشم، اما مریض خودش را مالک می داند و به زودی از اموال خودش دل نمی کند که همه اموال را به دیگران ببخشد، اگر هم ببخشد، بخشی را می بخشد و بخشی را نگه می دارد.

ولی من فکر می کنم که این فرق درست نیست.

یلاحظ علیه: بحث ما هم در مریضی است که امروز یا فردا قابض الأرواح سراغش می آید و جان او را می گیرد، همان حالت موصی را دارد، فلذا انگیزه ندارد که مالش را حفظ کند، عیناً مثل موصی انگیزه ندارد، اگر آنجا جلوش را گرفت، باید اینجا هم جلوش را بگیرد.

الخامس: الحمل علی التقیه

می گویند فتوای عامه بر ثلث است، روایات نه گانه شما محمول بر تقیه است، بنابراین، آن چهار تا مؤید ثلث بود، اما این پنجمی موید اصل است نه موید ثلث.

ما عرض می کنیم درست است که احتمال تقیه وجود دارد،اما اگر دقت کنیم، تقیه در این روایات نیست، آقایانی که با ائمه اهل بیت ع آشنا باشند، هر روایتی که تقیه باشد، در آن یکنوع اشاره ای به تقیه است، ائمه اهل بیت ع در نوع روایات تقیه ای، اشاره به تقیه می کنند، اما در این روایات کوچکترین اشاره ای بر تقیه نیست، و مجرد اینکه یک روایتی موافق اهل سنت است، این سبب نمی شود که ما آن را حمل بر تقیه کنیم، چون روایات تقیه ای، نشانه هایی دارند.

بنابراین، اگر دیدیم یک روایتی موافق اهل سنت است، فوراً آن را حمل بر تقیه نکنیم.

ص: ۶۴۳

تنبیهات

الأول: ما هو ا لمراد من الثلث؟

قرار شد که هردو از ثلث باشد، یعنی هم وصیت از ثلث باشد و هم منجزات مریض، البته منجزاتی که محاباتی باشد، و الا منجزاتی که عاقلانه باشد در آنها بحث نیست.

تنبیه اول این است که مراد از ثلث چیست، آیا مراد ثلث عند الوفاه است، یا ثلث عند الوصیه است؟

اینکه می گویند بیش از ثلث خود حق تصرف ندارد، آیا مراد ثلث عند الوصیّه است، یا ثلث عند الوفاه باشد؟ آیا این دوتا با همدیگر فرق دارند؟ بله! چون ممکن است ثلث عند الوصیّه کم باشد، بعداً افزایش پیدا کند، ثلثش عند الوصیّه صد درهم بود، اما الآن عند الوفاه ثلثش سیصد درهم است، آیا میزان ثلث عند الوصیه است یا ثلث عند الوفاه است؟ اینکه ما گفتیم ثلث، مراد ثلث عند البیع است یا ثلث عند الوفاه است؟ ممکن است عند البیع ثلثش کم باشد، اما عند الوفاه زیاد باشد أو بالعکس؟

مرحوم محقق اول می گوید میزان عند الوفاه است، اما صاحب مسالك و محقق ثانی می گویند میزان عند الوصیّه، اینجا هم عند التنجیز است.

تنبیهات منجزات مریض ۹۴/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات منجزات مریض

و ینبغی التنبیه علی أمور:

الأول: ما هو المراد من الثلث؟

امر اول در باره این مطلب است که مراد از ثلث چیست، یعنی اینکه می گویند ثلث، مراد از این ثلث چیست؟ آیا مراد ثلث حین التصرف است یا ثلث عند الموت (در ما نحن فیه باید بگوییم حین التصرّف)؟ اینکه شرع مقدس می فرماید به مقدار ثلث نافذ است نه بیشتر، یعنی بیشتر نافذ نیست، آیا ثلث مال این آدم عند التصرف اندازه گیری کنیم یا حین الموت؟ آیا این دوتا با همدیگر فرق دارند؟

ص: ۶۴۴

بله، ممکن است فرق کند، مثلاً- حین التصرف مالش کم باشد، اما حین الموت مالش بیشتر باشد، عین این مسأله در باب وصیت پیش می آید، چون آقایان می گویند وصیت موصی فقط در ثلث نافذ است نه در بیشتر از ثلث، آیا مراد ثلث حال الوصیه است یا ثلث حال الموت؟

دیدگاه محقق اول در کتاب شرائع

مرحوم محقق اول در کتاب شرائع می فرماید مطلقا حال الموت است، مثلاً اگر حال الوصیه غنی باشد اما حال الموت فقیر شود، میزان ثلث حال الموت است و بالعکس، یعنی اگر حال الوصیه فقیر بوده و حال الموت به دلایلی غنی شده، باز هم میزان همان حال الموت است نه حال الوصیه.

بنابراین، اغناء و فقر در مسأله مؤثر نیست، میزان حال الموت است خواه حال الموت فقیر باشد یا غنی. میزان همان حال الموت است.

اشکال محقق ثانی و شهید ثانی بر فرمایش محقق اول

محقق ثانی و شهید ثانی در مسالک، به محقق اول ایراد می گیرند و می گویند اینکه شما میزان را حال الموت گرفتید، این در یک صورت درست است و آن جایی است که موصی معین کند و انگشت روی مال بگذارد و بگوید این قالی را بعد از من به مسجد بدهید، یا این صد درهم را به مسجد بدهید، اگر معین کند، حق با شماست، در اینجا ما می توانیم بگوییم که میزان حال الموت است.

اما اگر جناب موصی معین نکرده و فقط گفته ثلث مال من را به فلان کس بدهید و یا خرج مسجد و مدرسه کنید، این در یک صورت صحیح نیست. کی؟ ثلث مالش در موقع وصیت کم بود، اما موقع موت بیشتر شد، اینجا نمی توانیم بگوییم میزان حال الموت است. چرا؟ چون جناب «موصی» موقع وصیت، اقل را در نظر گرفته و وصیت کرده، یعنی توجه نداشته بر اینکه حال الموت ثروت و دارائی اش بالا می رود، بنابراین، نسبت به آن افزایش جناب موصی نظر نداشته است، مثلاً حال الوصیه یک میلیون داشته که ثلثش روشن است، اما حال الموت دارایی و ثروتش به ده میلیون رسیده، در اینجا نمی توانیم بگوییم ثلث ده میلیون را بدهد، چون هنگام وصیت گفته ثلث، ثلث هم منطبق شده بر همان ثلث یک میلیون، نه بر بیش از ثلث یک میلیون، یعنی بیش از ثلث یک میلیون بر مغز موصی نبوده، اگر بیش از آن در مغز موصی نبوده، چطور شما می فرمایید که میزان حال الموت است؟

ص: ۶۴۵

بنابراین، محقق ثانی و شـهید ثانی می گوینـد، فرمایش محقق اول فقط در معین درست است، مثلاً بگویـد صـد درهم، یا فلان قـالی، اگر معین کرده، مـا می توانیم آن را کم و زیـادش کنیم و بگوییم معین کرده و خودش قصـد کرده، به گونه ای که اگر در حـال مـوت غنی بوده، بگوییم معین کرده، قصـد کرده، خلاـصه اگر معین کرد، این موصـی در مغزش معین کرده، امـا اگر معین نکرد و گفت یک ثلث، یک ثلث مبهم است، فلـذا اگر این آدم در حال موت غنی باشـد، چگونه می گوییـد که افزایش هم جزء وصیت است و حال آنکه در مغز این موصی افزایش نبوده، ثلث منطبق بر همان ثلث حال الوصیه بوده، فلذا این مطلب در غیر معین درست نیست.

« علی ای حـال» نزاع صـغروی است، چطور نزاع صـغروی ا ست؟ هـل المیزان إراده الموصـی ثلث حـال الوصـیه أو الثلث حـال الموت، نزاع صـغروی است که جناب موصی کدام را اراده کرده است، آیا موصی ثلث حال الوصیه را اراده کرده یا ثلث حال الموت را؟

ولی چون این مسأله فعلاً برای ما مطرح نیست فلذا آن را زیاد دنبال نمی کنیم و فقط همین اندازه می گوییم مرحوم محقق می گوید میزان حال الموت است، اما محقق ثانی فرق می گذارد و می گوید در تعیین، میزان حال الموت است، اما در غیر تعیین، میزان حال الموت نیست، بلکه باید کم و زیادش را رعایت کنیم.

«إنّمـا الکلاـم» در بحث خودمـان است، و آن عبـارت است از منجزات مریض، اینکه می گوینـد منجزات مریض از ثلث است، فرق است بین ثلث بـاب وصـیت و بین ثلث اینجـا، ثلث آنجا مربوط است به اراده موصـی، ثلث اینجا، مربوط است به ثلثی که خـدا و پیغمبر ص فرموده است و بایـد ببینیم پیغمبر اکرم ص چه فرموده، فلـذا نبایـد اینجا را با آنجا قیاس کنیم، در آنجا میزان اراده موصی است، هل أراد حین ا لموت أو أراد حین الوصیّه.

اما در اینجا میزان این است که آیا پیغمبر اکرم ص که فرموده: مرد نمی توانـد بیش از ثلث مال خود تصرّف کنـد، از ثلث چه را اراده کرده است، بحث ما به نزاع صغروی در اراده پیغمبر ص و اراده شارع بر می گردد، در آنجا بحث این است که موصی چه اراده کرده، ولی در اینجا بحث این است که شرع می گوید ثلث، مراد شرع مقدس چیست، هل المراد ثلث حین التصرّف أو المراد حین الموت؟

و ینبغنی التنبیه علی امور:

الأول: ما هو المراد من الثلث؟

اعلم أنّ هنا مسألتین: الأولی ما هو امراد من الثلث فی باب الوصیه التی اتفقت کلمتهم فیها علی عدم جوازها (وصیت) فیما إذا کانت زائده علی الثلث؟

الثانیه : ما هو المراد من الثلث فی منجزات المریض علی القول بعدم جوازها فیما إذا زادت علی الثلث؟ و ها نحن نـدرس کلماتهم فی کله المسألتین:

أما المسأله الأولی: فقال المحقق: و یعتبر الثلث وقت الوفاه لا وقت الوصایه ، فلو أوصی بشیء و کان موسراً فی حال الوصیه ثمّ افتقر عند الوفاه لم یکن بإیساره حال الوصیه اعتبار. و کذلک لو کان فی حال الوصیه فقیراً ثمّ أیسر وقت الوفاه ، کان الاعتبار بحال إیساره (الذی هو وقت الوفاه) (۱) .

ثمّ إنّ صاحب المسالک أشکل علی المحقق فی جعل الوفاه هو المیزان فی تقدیر الثلث، بأنّه إنما یتمّ إذا کان الموصی به قدراً معیناً کعین أو مائه درهم مثلاً.

اما اگر معین نکنـد و بگویـد ثلث مـال، و فرض کنیـد که ثلث مـال هم در حال وفات بالاست، این آدم أراد الأقل، و شما می خواهید اکثر را مصرف کنید، اشکالش این است، اگر کسر را وصیت کند و کسر هم در حال وصیت کم باشد، اما در حال وفات بالا باشد، شما که این بالا مصرف می کنید، با چه مجوزی مصرف می کنید، چون این آدم اراده نکرده، وصیت هم تابع اراده است، این آ راده اقل را کرده و حال آنکه شما می خواهید اکثر را اجرا کنید، فرمایشش در صورت دوم روشن است، اما چرا در جایی که معین باشد، می گوید فرمایش شما مطلقا درست است، این را فکر کنید.

ص: ۶۴۷

۱- شرائع الإسلام، محقق اول، ج۲، ص۲۴۶، کتاب الوصایا، باب فی الموصی به.

خلاصه ایشان (محقق ثانی) می گوید اگر مشخص کرد حرف شما تمام است، شما هم مطالعه کنید، من هم مطالعه می کنم، اما اگر کسر باشد، می گوید حرف شما تمام نیست، در یک صورت تمام نیست، کی؟ کسر در موقع وصیت کم باشد، اما موقع موت بالا باشد، می گوید جناب وصی اراده نکرده، چرا شما بیش از اراده اش را مصرف می کنید.

و أما لو انعکس (کما إذا أوصی بثلث ما له فی المبرات) أشکل اعتبار وقت الوفاه، إ ذا أیسر بعد الوصایه، للشک فی قصد الزائد– چون این آدم ثلث را گفته و ثلثش در زمان خودش کم بود – و إنما دلت القرائن علی عدم إرادته علی تقدیر زیادته کثیراً حیث لا تکون الزیاده متوقعه له.

این موصی فکر نمی کرد که موقع وفات، ثلث افزایش پیدا می کند.

بنابراین، در یک صورت اشکال کرد و آن در جایی است که وصیت به ثلث کند حین الوصیّه فقیر باشد و حین الموت غنی بشود، می گوید این غنا را نمی توانیم مشمول ثلث کنیم. چرا؟ چون اراده نکرده است.

أقول: و قد تبع الشهید فی ذلک « جامع المقاصد» إذ فیه ما هذا نصه:

واعلم أن هذا یستقیم فیما إذا أوصی بقدر معلوم – یا قالی یا صد درهم –، أما إذا أوصی بثلث ترکته و کان فی وقت الوصیه قلیلاً فتجدد له مال کثیر بالإرث أو بالوصیه أو بالاکتساب، ففی تعلّق الوصیه بثلث المتجدد مع عدم العلم بإراده الموصی للموجود وقت الوصیه و المتجدد نظر ظاهر– نظر موصی همان وقت وصیت بود، به نظرش نمی رسیده که موقع فوت و مردن، اموالش زیاد می شود و ثلث هم بالا می رود– منشؤه دلاله قرائن الأحوال علی أنّ الموصی لم یرد ثلث المتجدد حیث لا یکون تجدده متوقعاً – هرگز به عقل موصی نمی رسید که موقع فوت، اموالش زیاد می شود و افزایش پیدا می کند – و قد تقدم الإشکال فیما إذا أوصی لأقرب الناس إلیه – مثلا وصیت کرد که فلان قالی را به اقرب الناس بدهید، موقع وصیت پسر داشت، اما موقع فوت پسرش فوت کرده بود و فقط نوه داشت،آیا می توانیم به نوه بدهیم؟ نه، چرا؟ چون اقرب الناس موقع وصیت پسرش بود، نه نوه– و له ابن و ابن ابن، فمات الابن فإن استحقاق ابن لها لا یخلو من تردد» (1) .

۱- جامع المقاصد، محقق ثانی، ج ۱۰، ص۱۱۶.

و علی کلّ حال تقدیر إنّ الاختلاف فی هذه المسأله صغروی بمعنی أنّ المیزان هو الثلث وقت الإیصاء أو عند الموت یرجع إلی إراده الموصی من الثلث، فیمکن أن یرید الموصی الثلث الموجود حین الوصیّه أو یرید الثلث الموجود حین الموت، و بعباره أخری یرجع الإشکال إلی تعیین المشاع فهل المشاع هو الثلث حین الوصیه أو حین ا لوفاه؟

اما مسأله دوم، این مسأله با مسأله قبلی فرق دارد، مسأله قبلی کان راجعاً إلی تشخیص إراده الموصی، ولی در اینجا اراده موصی نیست، من یک مالی را موقع مرض به قیمت بخسی به همسایه فروخته ام ، شرع مقدس می فرماید شما فقط به مقدار ثلث می توانی حاتم بخشی کنی، پس باید در اینجا ببینیم که شرع مقدس که می فرماید فقط به مقدار ثلث، نظر شارع چیه؟ در آنجا نظر موصی است و در اینجا نظر شارع است.

و أمّا المسأله الثانیه: فالظاهر أنّ المراد هو الثلث حین الموت لا- حین ا لتصرّف ، و لما عرفت الثلث هناک کان متعلّقاً بإراده الموصی فصار ذلک سبباً للتردّد بین الوصیّه و الوفاه، و أمّا المقام فالثلث منصوص من جانب الشرع و إن الرّجل إذا تصرف فی ماله فی حال مرضه فمات فلیس له إلّا الثلث من الترکه و الزائد علیه یحتاج إلی إجازه الوارث، و علی هذا یکون المراد کلّ ما یملکه المتصرّف من مال – عیناً أو دیناً أو حقّاً أو منفعه – أو من حق مالی، کحقّ التحجیر و حقّ الخیار و الشفعه و حق القصاص الّذی کان له – همه اینها ترکه است، بنابراین، در اینجا یک قرینه پیدا کردیم، قرینه کدام است؟ شارع که می فرماید:« لیس له إلّا التصرّف فی الثلث، یعنی ثلث الترکه »، در اینجا وجه دیگری نیست، نه میزان حال التصرّف است و نه میزان حال الموت است، میزان ترکه ای است که از او باقی می ماند، بعضی از اوقات ترکه بالا می رود، فرض کنید من حق تحجیر داشتم، ثلثش می آید، حق خیار داشتم، خیارش را مصالحه به مال کردم، هر چیزی که بعداً مال دار شد و ترکه حساب شد، قبول.

ص: ۶۴۹

بلهً چیزهایی که بعد الموت است نمی آید، چطور؟ مثلاً بعد از موت این آدم، به او تیر زدند یا یکی از اعضای این میت را قطع کردنـد، این دیه مال میت نیست، بلکه مال ورثه است، یک چیزهایی که بعـد الموت است، مثالش را خود شـما پیدا کنید -، و حق الجنـایه عمـدیه أو خطائیه، و نحو ذلک حتّی نصب الشبکه فی الماء (لاصـطیاد السـمک – مثلاً این آدم شـبکه را در دریا نصب کرده بود که ماهی داخل آن بیاید، موقع مرگش ماهی نبود، ولی بعد از مرگش ماهی ها در این شبکه آمدند، این ماهی هـا مـال میت است، چرا؟ چون او مقـدماتش را فراهم کرده بود-) فلو آلت إلی المـال أو بـذل بازائهـا المـال کان من جمله ما یخرج منه الثلث.

و علی ضوء هذا فالمراد من الثلث هو الثلث المشاع الشائع فی تمام الترکه.

پس اینجا مسأله را حل کردیم، در آنجا بحث ما در اراده موصـی است و اراده موصـی مجهول است، ممکن است مرادش حین الوفاه باشد، اما در اینجا اراده متصـرف میزان نیست، باید ببینیم که شـرع مقدس چه می گوید، اگر شـرع مقدس می گوید مرد فقط می تواند در ثلث ترکه مصـرف کند، یعنی در واقع موافق می شود با زمان موت، حتی موت را هم نگوییم، بلکه چیزهایی که حتی برای این مرد بعد الموت ملحق می شود، هر چه ترکه است، ثلث آن را می تواند مصرف کند.

جمله:« و تصـرّف المالـک» جواب از سوال مقـدر است، چون مـا عرض کردیم که مشاع ثلثش مال میت است، یک کسـی می گوید این میت که تصرف کرده، این تصـرف میت، این را از اشاعه در آورده؟ می گوییم: نه، به جهت اینکه معلق است، و لو تصـرف کرده، منتهـا تصـرفش معلق است نه منجز، و تصـرف المالـک لا- یتعین به الثلث بحیث یخرج من الإشاعه، بل لا یخرج منها إلّا وقت القسـمه و کون التصـرّف فی العین لازماً – فرض کنید قالی را فروخته، این لازم است، این لازم معلق است نه لازم منجز، بایـد ببینیم این تصـرفی که کرده، یعنی قـالی را که به یک قران فروخته، آیا این به مقـدار ثلث است یا نیست؟ - إذ کان بمقـدار الثلث أو أقل – لا یوجب القسـمه القهریه بین المیت و الوارث - هنوز هم این قالی مشاع است-، و علی هذا فالمدار هو الثلث فی زمـان الموت لا- زمـان التصـرّف فلو نقص المال عن زمان التصـرّف أو زاد علیه، فالمـدار هو الثلث فی زمان الموت لا زمان التصرّف فلو نقص المال عن زمان التصرّف أو زاد علیه فالمدار هو الثلث زمان الموت.

ص: ۶۵۰

پس فرمایش محقق در اینجا خیلی خوب است که میزان حال موت است ولی در آنجا هنوز ما تصدیق نکردیم، چون گفتیم دو احتمال است، یحتمل اراده موصی حال الوصیّه باشد و ممکن است اراده موصی حال الموت باشد، آنجا هنوز مسأله ذو احتمالین است، ولو قرینه دلالت بر یک طرف می کند، اما در اینجا مسلّماً ذو احتمالین نیست، مسأله، مسأله ترکه است، میزان یا بعد الموت است یا حین الموت.

فیترتب علی ما ذکرنا إذا نقصت الترکه بعد الموت قبل القسمه، أو زادت بالنماء بارتفاع القیمه السوقیه یترتّب النقصان و الزیاده علی الجمیع - در اولی ضرر وارد می شود، در دومی نفع وارد می شود - حتّی و لو کان النقصان فی سائر الأعیان غیر ما تصرّف فیه- فرض کنید این آدم که قالی را به یک قران فروخته، این کم نشده، اما قیمت بقیه ترکه پایین آمده، ضررش به این هم می خورد، یعنی کسری آنجا باید با زیادی اینجا حساب بشود که مجموع از ثلث بیشتر نباشد، هر چند این قالی کم نشده، اما زمین قیمتش پایین آمده یا چیزهای دیگری دارد که قیمتش پایین آمده، نقص آنها با زیادی این یکی باید ملاحظه بشود -، أو کانت الزیاده خاصّه بأحدهما- یکی بالا رفته، بقیه بالا نرفته است-، و ذلک لأنّ ثلث المشاع بذلک یزید و ینقص.

روی این مسأله فکر کنید که چرا محقق ثانی، فرمایش محقق اول را در یک صورت صحیح می داند، کدام صورت؟ إذا أوصی بعین، آنجا می گوید میزان حال الموت است سواء زاد أو نقص.

تنبیهات منجزات مریض ۹۴/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات منجزات مریض

محقق اول فرمود که میزان از نظر ثلث، حین الموت است، آنگاه محقق ثانی و به تبع ایشان شهید ثانی گفتند فرمایش محقق اول در صورتی درست است که عینی را معین کند و بگوید فلان قالی یا صد درهم، ما در اینجا قبول داریم که میزان حین الموت است، اما اگر به صورت کسری بگوید، میزان حین الموت نیست بلکه میزان حین الوصیه است.

ص: ۶۵۱

قرار شد که آقایان در بخش اول مطالعه کنند، یعنی در جایی که اگر قالی را معین کرد یا صد درهم گفت، در آنجا ایشان می گوید که من هم قبول دارم که میزان حین الموت است. چرا؟ بعضی از اصحاب درس گفتند اگر این آدم صد درهم را معین کرده اگر این صد درهم کمتر از حال موت است، می گوید خودتت اقرار کردی، خودتت گفتی صد درهم، حالا صد درهم کمتر از ثلث است به ما ربطی ندارد، اما اگر بیشتر شد، باید به قانون شرع عمل کنیم، قانون شرع این است که این آدم به مقدار ثلث مجاز است، بقیه را باید ورثه بر گرداند.

ولی این سخن، یکدانه اشکال دارد و ممکن است مراد محقق نیز همین باشد، پس علی کل تقدیر عند الموت نشد، علی فرض عند الموت شد، یعنی اگر کم شد،کمش را ما می گیریم، نسبت به بیشتر می گوییم خودتت کم وصیت کردی، اما در غیر این

صورت عند الموت نشد، بلکه حین الوصیه شد، یعنی قرار شد که حین الوصیه را حساب بکنیم.

«علی ای حال» روشن نیست که چرا می گویند اگر معین شد، عند الموت درست است و حال آنکه اگر معین بشود، دو صورت دارد، کم بشود، اقرارش را می گیریم، اما اگر زیاد شد، کمش می کنیم، این باز هم میزان عند الموت نشد. خلاصه این بخشش برای ما مبهم ماند.

فرق بین باب وصیت و بین منجزات مریض

اینک بحث امروز را شرع می کنیم و می گوییم فرق است بین باب وصیت و بین باب منجزات مریض، فرقش این است که در باب وصیت، گرفتار اراده موصی هستیم که آیا موصی ثلث حین الوصیه را اراده کرده، یا ثلث عند الموت را، اما در باب منجزات مریض، گرفتار اراده موصی نیستیم، گرفتار روایت هستیم، روایت می گوید:«إلّا الثلث»، بنابراین، ما در آنجا ما نباید مردد باشیم بلکه قطعاً حین الموت را در نظر بگیریم شرع مقدس فرموده حین الموت این آدم در ثلث خودش می تواند تصرف کند، قطعاً مرادش از ثلث، ثلث الترکه است و ثلث الترکه معنا ندارد که حین التنجیز باشد، حین الموت خواهد بود، بلکه بعد الموت هم خواهد چنانچه بعداً بیان خواهیم کرد.

پس ههنـا فرق بین المسألتین، در مسأله پیشـین گرفتار اراده موصـی هستیم، نمی دانیم که موصـی حین الوصـیه را گفته یا حین الموت را، اما در اینجا گرفتار اراده موصـی نیستیم، گرفتار روایت هستیم، روایت هم که می گویـد ثلث، مراد ثلث ترکه است، قهراً میزان حین الموت است، بلکه بعـد الموت است کمـا اینکه الآن می گوییم، فرض کنیـد که ترکه این آدم حین الموت کم بود، امـا بعـد الموت ترکه اش بالا رفت، چطور؟ مثلاً حق شـفعه داشت، ورثه حق شـفعه را به نود تومان مصالحه کردنـد، سـی تومانش مال میت است، یا حق خیار داشت، ورثه حق خیارش را مصالحه کردنـد و یک مبلغی را گرفتنـد، ثلث آن مبلغ مربوط به این میت است، بنابراین، هم عنـد الموت است و هم حتی بعـد الموت است، اگر هم ترکه بعد الموت بالا برود، ثلثش متوجه جناب میت خواهـد بود و این یک تحقیق بسـیار روشـنی است که فرق بگـذاریم بین باب وصـیت و بین باب منجزات، در باب وصـیت بـه بـن بسـت بر می خـوریم کـه مرادش چیست؟ ولی در اینجـا به بن بست بر نمی خـوریم، چـون روایت داریم و قهراً روایت مقصودش از ثلث، ثلث الترکه است، ثلث الترکه هم حین الموت است و هم بعـد الموت، چون گاهی میت بعـد الموت هم یک دارایی پیدا می کند، فلذا ترکه بالا می رود،وقتی ترکه بالا رفت، ثلثش هم مال میت خواهد بود.

اشکال

اشکال این است که هنوز این میت ثلث مشاع را مالك است و حال آنکه میت، قالی را فروخته است، اگر قالی را فروخته، پس این از حالت اشاعه درآمده است.

جواب

جوابش این است که این هنوز از حال اشاعه در نیامـده، بلکه هنوز هم اشاعه هست، چرا؟ چون شـرع مقـدس فرموده باید بیش از ثلث نباشـد، قهراً حکم اشـاعه را در کم کردن و زیـاد کردن دارد، البته قـالی عوض نمی شود، امـا قالی اگر کم شـد یا زیاد شد، ازش کم و زیاد می کنند.

ص: ۶۵۳

بنـابراین، اگر جنـاب مریض صـد درهم به فقیر داده بود، محاباتـاً داده بود، خیال نشود که تصـرفش این را از اشاعه در آورده، اگر بعـد المـوت این صـد درهم بیش از ثلث است، بقیه بایـد بر گردد، بله! اگر کمـتر از ثلث است، بایـد آن را تکمیـل کنیم، بنابراین، تصـرف میت این را از اشاعه بیرون نمی آورد، حتی مادامی که قسـمت نکرده انـد، حکم اشاعه را دارد ولذا در ملک مشاع کثرتاً و قلتاً حساب می شود، اگر کمتر از ثلث است، رویش می گذاریم و اگر بیشتر از ثلث است، ازش کم می کنیم.

و علی ضوء هذا فالمراد من الثلث هو الثلث المشاع الشائع فی تمام الترکه.

و تصـرف المال یتعین به الثلث بحیث یخرج من الإشاعه بل لا یخرج منها- بلکه منتظر آینده می شویم، الآن که صد درهم داد، خیال نشود که از اشاعه در آمد، بلکه منتظر آینده ایم، یکماه دیگر که این آ دم می میرد،ببینیم کم است جایش را پر می کنیم و اگر زیاد است، ازش می گیریم - إلّا بعد القسمه و کون التصرّف فی العین لازماً – اینکه می گویید این میت در حال حیاتش تصـرف کرده و صـد درهم را به فقیر داده، این معامله لازم است، می گوییم این معامله لازم نیست بلکه موقت است باید ببینیم آینـده چیه؟– إذا کـان بمقـدار الثلث أو أقـل، لا یوجب القسـمه القهریه بین المیت و الوارث، و علی هـذا فالمـدار هو الثلث فی زمان الموت لا زمان التصرّف، فلو نقص المال عن زمان التصرّف أو زاد علیه فالمدار هو الثلث زمان الموت.

فیترتّب علی مـا ذکرنـا - یـا کمش می کنیم یا زیادش، یا ازش بر می داریم یا کمش می کنیم – إذا نقصت الترکه بعـد الموت قبـل القسـمه أو زادت بالنماء بارتفاع القیمه السوقیه یترتّب النقصان و الزیاده علی الجمیع- یعنی همه شـرکا مساوی هسـتند، اگر بالا-رفت، حق میت هم بالا-می رود ، و اگر پایین بیایـد، حق میت هم پایین می آیـد - حتّی ولو کان النقصان فی سائر الأعیان غیر ما تصرّف فیه أو کانت الزیاده خاصّه بأحدهما، و ذلک لأنّ المشاع بذلک یزید و ینقص.

ص: ۶۵۴

بنابراین،مادامی که قسمت نکرده اند، اشاعه باقی است، حتی اگر مریض قالی یا صد درهم را تحویل هم داده باشد، یا کمش می کنیم یا زیادش می کنیم، تصرفش از اشاعه در نمی آید، مادامی که قسمت نشده، تعین پیدا نمی کند، این حالش مؤجل است، باید ببینیم که آ ینده چیه؟ آینده می گوید این کم است زیادش می کنیم، اگر در آینده معلوم شد که کم است، زیادش می کنیم.

ثمّ إنّ من آثار کون الثلث مشاعاً لا مفروزاً و لا متعیّناً تکون الزیادات الخارجیه الحاصله بعد الموت مشاعه إذا کان بسبب حق سابق. نظیر:

۱:إذا وقع السیل فی الشبکه الّتی نصبها المیت.

میت شبکه ای را در دریا گذاشته تا ماهی بگیرد، سیل آمد این شبکه را برد، شبکه قیمت دارد، این در ثلث میت هم اثر می گذارد. چرا؟ چون ثلث میت هنوز مشاع است، چون تصرفش آن را از اشاعه بیرون نمی کند.

۲: إذا تصالح الورثه حقّ القصاص الثابت للمیت.

فرض کنید پسر این میت را کشته اند، هنوز دادگاه به نتیجه نرسیده که پدر مرد، این پدر حق قصاص دارد، ورثه آمدند و با دیه مصالحه کردند، ثلثش مربوط به میت است.

۳: إذا تصالح سائر الحقوق کحق الشفعه و نحوها.

۴: الزیاده الحاصله بفسخ المعامله الخیاریه أو بإقاله.

پدر میت یک معامله ای کرده بود که حق خیار داشت، ورثه دیدند که مصلحت شان نیست، این معامله را تنفیذ کنند، فلذا ورثه آن معامله را بهم زدند، بعد از بهم زدن معامله، قیمت مبیع بالا رفت، میت در آن سهیم است.

۵: أو کان مدیوناً، تبرّع به متبرّع فإنّ الثلث یزید به.

این میت مدیون بوده، یکنفر دوستی داشت، گفت من تبرعاً دین میت را می دهم، وقتی دین میت را داد، ترکه بالا- می رود، اگر این آدم تبرعاً دین او را نمی داد، دین میت را از ترکه کم می کردند.

۶: ولو أوصى به مال فمات قبل القبول و قام الوارث مقام الموصى له فقبل الموصى به فأخذه فإنّ قبوله يزيد فى الثلث.

نعم الحقوق المتجدده للميت بالموت أو بعده لا تحتسب من التركه و لا توجب زياده فى الثلث كجرح الميّت عمداً أو خطأً أو قطع رأسه بعد الموت، فأمثال ذلک لا يحسب من التركه و لا يزيد فى الثلث.

کسی وصيت کرده بود که بعد از من به اين ميت که آن موقع زنده بود، يک عبا و قبا بدهيد، اتفاقاً موصی قبل از قبول موصی له فوت کرد و اين آقا (موصی له) زنده بود، ولی قبل از آنکه مال الوصيه را بگيرد مرد، حق قبولی (قبلت) به ورثه می رسد، اگر ورثه آن وصايت سابق را بپذيرد،اين عبا و قبا می شود جزء ترکه، وقتی جزء ترکه شد، قهراً ثلثش بالا می رود.

نتيجه: الفرق الواضح بين باب الوصيه و بين باب منجزات المريض، در باب وصيت گرفتار اراده موصی هستيم ولذا عده ای می گويند حال الوصيه،عده ای هم می گويند حال الموت، اما در اينجا اين گرفتاری نيست،اينجا روايت است، روايت ثلث ترکه است، بعد گفتيم تصرفات اين ميت در حال حيت، مثلاً قاليچه را به کسی داده يا صد درهم را به کسی داده، اين هنوز از حالت اشاعه بيرون نيامده. چرا؟ چون معلق به اين است که بيش از ثلث نباشد يا کمتر از ثلث نباشد، چون معلق است فلذا هنوز حالت اشاعه را دارد، تمام ترکه مشاع است، نتيجه اين می شود که تمام کاستی ها متوجه ترکه است، کليه درآمد ها و افزايش ها نيز متوجه ترکه می باشد، اگر گفتيم اشاعه باقی است، در دو مرحله اثر دارد، يک مرحله،مرحله کاستی هاست، اگر سيل آمد شبکه ماهی را برد يا خانه را برد، اثرش در خود ميت هم ظاهر می شود، و هکذا اگر درآمدها و افزايشهايی پيدا بشود، اثرش باز هم ظاهر می شود.

ص: ۶۵۶

امر دوم

امر دوم در باره این است که این فرد (مریض) در زمان حیاتش قالیچه را فروخته یا صد درهم را داده و تصرف کرده، ورثه هم قرار شد که تنفیذ کنند، اگر به مقدار ثلث است، که هیچ! اما بیش از ثلث است، اینجا احتیاج به اجازه ورثه دارد، آن وقت این بحث پیش می آید که آیا کار ورثه، کار جدید است، یا کار ورثه تنفیذ کار میت است؟ معین کنید، فرض کنید قالیچه را فروخته به یک درهم، بیش از ثلث هم است، ورثه قرار شد که تنفیذ کنند، یعنی دل شان به حال میت سوخت و می خواهند تنفیذ کنند، آیا تنفیذ ورثه یک کار جدید است یا کار جدیدی نیست بلکه همان کار پدر را امضا می کنند؟

ما معقتدیم که این کار جدید نیست، بلکه همان تنفیذ کار قبلی است (کار مؤرث، پدر یا غیر پدر)، در کار قبلی مقتضی تمام است، فقط جناب ورثه حق داشتند که آن را بهم بزنند، ولی اینجا بهم نمی زنند، می گویند ما از حق مان استفاده نمی کنیم.

ثمره اش این است که اگر عین را تحویل طرف داده باشند، قبض جدید نمی خواهد. چرا؟ چون ورثه کار جدید انجام نمی دهند، بلکه همان کار قبلی را تنفیذ می کنند و فرض هم این است که قبلاً ـ قبض و اقباض انجام گرفته، فلذا قبض و اقباض جدید نمی خواهد، پس ثمره در قبض ظاهر می شود.

الأمر الثانی: إجازه الوارث تنفیذ لفعل المورّث

لو قلنا بأنّ منجّزات المریض من الثلث، فلو زاد علیه و ردّ الوارث فهو، و إن أجاز فهو تنفیذ لما فعله المورّث و لیس عملاً جدیداً و لا ـ عطیّه ابتداءً، من غیر فرق بین منجّزات المریض و معلّقاته إذا زاد علی الثلث، فلیست الإجازه إلّا الرضا بما فعله المورّث، فالمعطی (به صیغه اسم فاعل) فی الحقیقه هو المورّث، و أمّا الوارث فبما أنّ له حقّ الردّ فهو بإجازته نفّذ العمل السابق التامّ، ولذلک لو کانت العطیه فی حیازه المعطی — به صیغه اسم مفعول، مثلاً: من در حال حیاتم قالی را داده بودم - فلا یحتاج إلی قبض آخر. چرا؟ چون ورثه همان قبض و اقباض میت را امضا کرده اند.

ص: ۶۵۷

ما گفتیم لا فرق بین المنجّزات و بین المعلّقات- معلّقات همان باب وصیت است – در هردو، وارث کار جدید انجام نمی دهد، بلکه همان کار قبلی (کار مورّث) را تنفیذ می کند.

إن قلت: فرق است بین باب منجزات و بین باب وصیت، إنّ هذا یتمّ فی المنجّز و أمّا فی الوصیّه فلا، حیث إنّ المال بعد الموت للوارث و المیت متصرّف فی مال الورثه، إذ المفروض أنّه علق التملیک علی ما بعد الموت الّذی ینتقل المال إلیهم.

توضیح مطلب، فرق بگذاریم بین منجز و بین معلّق، منجز در همان حال حیات خودش، ارتباط ملک را از ورثه قطع کرد، هم از خودش و هم از ورثه، انشاء تملیک کرد در حال حیات خودش، ریشه را کند و گفت نه مال من است و نه مال ورثه، بلکه مال همسایه است مثلاً، محاباتاً خانه را به همسایه داد، در اینجا قبول می کنیم که کار ورثه، کار جدیدی نیست، بلکه تنفیذ همان کار میت است، اما در وصیت چنین نیست، در وصیت مال و ترکه منتقل به ورثه می شود، در منجزات مریض منتقل می شود به فقیر یا کس دیگری که منجزاً به او داده، اما در اینجا منتقل به ورثه می شود، آنوقت باید ورثه دو مرتبه کار را شروع کند، این مازاد را یا تملیک کند یا بر گرداند.

پس ههنا فرق بین باب المنجزات و بین باب المعلّقات، در منجز در همان حال حیاتش ملکش را تملیک کسی کرده، اما در وصیت چنین نیست، انشاء فعلی نیست، بلکه انشاء تملیک بعد الموت است، در منجز انشاء التملیک حال الحیاه است، اما در وصیت انشاء تملیک بعد الموت است و چون بعد الموت است، ترکه منتقل به ورثه می شود، فلذا ورثه باید مجدداً تصمیم بگیرند یا رد کنند یا انشاء تملیک کنند، یعنی نمی توانند به تملیک مورّث (پدر مثلاً) اکتفا کنند، این اشکال بود.

ص: ۶۵۸

جوابش این است: همان گونه که در منجزات در حال حیات منتقل به فقیر یا به هر کسی که منجزاً به او داده می شود، در وصیت هم انشاء تملیک کرده، نه اینکه ترکه همه اش در ملک ورثه داخل بشود، فقط غیر مورد وصیت منتقل به ملک ورثه می شود، اما مورد وصیت اصلاً منتقل به ورثه نمی شود، قرآن می فرماید: «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ » (۱) جناب وارث مالک می شود غیر مورد وصیت را، نه اینکه مورد وصیت را مالک می شود، بعداً بر گردد و به «موصی له» داده بشود.

بنابراین، اگر چه بین معلّق و منجز فرق است، در منجز در حال حیات منتقل می کند، اما در معلّق در حال حیات منتقل نمی کند، بعد الحیات، اما معنای بعد الحیات این نیست که همه اموال در ملک ورثه برود، دو مرتبه در ملک ورثه موصی له برود، بلکه همه اموال در ملک ورثه می رود، مگر دو مورد، یکی «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا » دوم، «أو دين»، مقدار «موصی له» ملک ورثه نیست، به مقدار دین، باز هم ملک ورثه نیست، ملک ورثه ما عدا الوصیه و الدین است.

إن قلت: إنّ هذا يتمّ فى المنجّز و أمّا فى الوصيّه فلا، حيث إنّ المال بعد الموت للوارث و الميت متصرّف فى مال الورثه، إذ المفروض أنّه علّق التمليك على ما بعد الموت الّذى ينتقل المال إليهم.

قلت: لا فرق بين المنجّز و المعلّق، فالأول إنشاء تمليك بلا قيد و تنتقل العين إلى الموهوب له من دون قيد و شرط، و أمّا الوصيّه فهى أيضاً إنشاء تمليك عين أو منفعه بعد الموت، لكن ينتقل الملك بموت الموصى فإذا مات انتقل الموصى به إلى الموصى له، سواء أكان بمقدار الثلث أو زائداً عليه و الموت و إن كان سبباً ناقلاً للتركه إلى الوارث، لكن بشرط أن لا يتصرّف فيه المالك حال حياته، فالعين صارت ملكاً للموصى له بعد العقد و تحقّق الموت، غايه الأمر أنّ للوارث حق التنفيذ و الردّ، و ما ذكر من الإشكال مبنى على أنّ عين الموصى له تدخل فى ملك الوارث بعد الموت، إذ لو كان كذلك لبطلت الوصيه بلا حاجه إلى الردّ مع أنّ الوصيّه نافذه و العين ملك للموصى له ملكاً متزلزلاً.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

تنبیهات منجزات مریض ۹۴/۱۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات منجزات مریض

تـا کنون دو تنـبیه از تنبیهـات منجزات مریض را خوانـدیم و اینـک تنبیه سوم را می خوانیم، بنـابر اینکه منجزات مریض از ثلث است، اما اگر از اصل باشـد، بسـیاری از این مباحث موضوع نـدارد، بنا براینکه از ثلث است، ورثه در حال حیات مورّث فهمید که پـدر شـان قـالی یکصـد تومانی را به دو سـیر نبات به یک نفر بخشـیده، یعنی ورثه در حال حیات مورّث از این مسأله آگاه شدند، به احترام مورّث (پدر) گفتند ما این را اجازه می کنیم، آیا اجازه ورثه در حال حیات مورّث مؤثر است یا مؤثر نیست؟

گـاهی گفته می شود که در حال حیات مؤثر نیست. چرا؟ چون هنوز مال در ملک مورّث است و از ملک مورّث بیرون نیامـده تا اجازه ورثه را بطلبد.

بلهًّ! اگر مورّث بمیرد، ورثه حق دارنـد که اگر زاید بر ثلث بود، آن را اجازه کنند یا رد نمایند، اما در حال حیات مورّث، ورثه هیچ گونه حقی نسبت به این اموال ندارند.

و به بیـان دیگر مجیز یا بایـد مالک باشـد یا ذو الحق؟ جایی که مجیز مالک است، مثل اینکه شخصـی خانه دیگری را فروخته، این آدم (صـاحب خـانه) مالـک است، معـامله بـایع را اجازه می دهـد، در جایی که مجیز ذی الحق است، مثل اینکه راهن عین مرهونه را بفروشد، مرتهن اجازه بدهد، مرتهن هر چند مالک عین نیست، اما ذو الحق است، یا باید مالک باشد یا ذو الحق، در اینجا ورثه نه مالک اند و نه ذو الحق. این نظر آقایان است.

دیدگاه استاد سبحانی

امـا نظر من غیر از نظر آنـان است، به نظر من ورثه در حـال حیات مورّث می تواننـد زائـد بر ثلث را تنفیـذ کننـد. چرا؟ آن این است که آیا در اجازه علت تامه می خواهیم یا مقتضی هم کافی است؟ بیان آقایان این است که علت تامه می خواهیم، یعنی یا باید مالک باشد یا ذو الحق، اما جناب وارث نه مالک است و نه ذو الحق.

ص: ۶۶۰

ولی به نظر من علت تامه لازم نیست، مقتضی کافی است، یعنی همین مقداری که شأنیت این را دارد که اگر مورّث بمیرد، این آدم حق دارد یا تنفیذ کند یا رد، کافی است. همین مقدار کافی است که بگوییم حق اجازه را دارد.

مثال

آقایـان در بیمه خیلی اشـکال می کردنـد، مـا در همـان زمان هم برای بیمه یک شأنیتی قائل بودیم، من از این مسأله ای که می گویم در بیمه استفاده کردم، آن این است که ضمان درک، ضمان درک این است که مثلا؛ شما خانه ای را از زید می خرید،

احتمال می دهید که این خانه مستحق للغیر در بیاید، مشتری به بایع می گوید من این خانه را از شما می خرم، منتها باید یکنفر ضمانت کند که اگر این خانه مستحق للغیر در آمد، باید پول بنده (مشتری) را بدهد، آقایان می گویند این از قبیل ضمان ما لم یجب است، ما می گوییم اشکالی ندارد.ضمان ما لم یجب در جایی است که اصلاً نه مقتضی باشد و نه علت تامه، در اینجا مقتضی است، احتمال می دهیم که این خانه مستحق للغیر در بیاید، همین مقداری که مقتضی است، کافی است که جناب مشتری از بایع ضامن بخواهد و حال آنکه فعلاً روشن نشده که این خانه مستحق للغیر است، ولی می گویند ضمان ما لم یجب نیست که اصلاً مقتضی هم درش نیست، بلکه در اینجا مقتضی هست ولذا من در بیمه از این مسأله استفاده کرده ام، می گویند بیمه ضمان ما لم یجب است، گفتیم اگر در ضمان ما لم یجب مقتضی نباشد حق با شماست، اما اگر مقتضی باشد اشکال ندارد و در ما نحن فیه مقتضی هست، مقتضی کدام است؟ مقتضی این است که این وراث دارای یک چنین شأنیتی هست،کدام شأنیت؟ که اگر مورّث (پدر) بمیرد، این حق دارد که معامله را امضا کند یا معامله را در مازاد بر ثلث رد نماید، همین مقدار کافی است.

ص: ۶۶۱

بنابراین، اینکه می گویند ضـمان ما لم یجب باطل است، باید قائل به تفصـیل بشویم، اصـلاً شأنیت نباشد حق با قائلین به بطلان است،اما اگر شأنیت باشد، مانع ندارد که کسی از دیگری ضامن بشود.

الأمر الثالث: إذا أجاز فی حیاه المورّث

إذا قلنـا بأنّ الزائـد علی الثلث فی المنجزات یحتاج إلی تنفیـذ الوارث، فلو افترضـنا أنّ الوارث أجاز فعل المورّث فی حال حیاته، فهل یکون التنفیذ لازماً علیه بحیث لا یجوز له الردّ بعد فوت المورّث؟

ربّمـا یقال بأنّ مقتضـی القاعـده عـدم الصـحّه، لعـدم انتقال المال إلیه إلّا بعـد الموت و قبله لا ربط له به، فیکون نظیر إجازه غیر المالک فی الفضولی.

و إن شـئت قلت: إنّ المجیز إمّـا أن یکون مالکـاً، أو من له الحق فی العین، فالأـول کمالـک فی البیع الفضولی، و الثانی کإجازه المرتهن بیع العین المرهونه من دون إجازته، و أمّا الوارث فی حیاه المورّث فلیس مالکاً و لا من له الحق فی الترکه.

قلت: الظاهر صحّه الإجازه فی حال الحیاه و الدلیل علی ذلک وجهان:

الأول: أنّ المقتضی للإجازه و الردّ کاف فی صحتها و لا یتوقف علی وجود العلّه التامّه لهما و لذلک نری أنّ الفقهاء قالوا بصحّه الضـمان إذا وجد المقتضـی له، و هذا کما فی ضمان التدارک مثلاً، إذا باع زید عین من عمرو، لکن المشتری یحتمل أن تکون العین مستحقه للغیر فیطلب ضامناً یضمن أنّه لو ظهرت مستحقّه للغیر فعلیه ضمان الثمن الّذی دفعه إلی البائع.

هـذا من جـانب و من جـانب آخر أنّهم أجمعوا علی بطلاـن ضـمان ما لم یجب، و البائع حسب الظاهر لم یجب علیه شـیء حتّی یضمنه الثالث، و لکن لمّا کان البیع مقتضیاً لذلک حیث إنّه فی معرض الاستحقاق للغیر صحّ ضمان الثالث عنه.

دلیل مسأله

ما بر این مسأله دو دلیل داریم، دلیل همان بود که بیان شد و گفتیم شأنیت کافی است، دلیل دوم ما روایات است که در باب وصیت وارد شده اند، اگر در وصیت اجازه نافذ است در منجزات به طریق اولی نافذ خواهد بود، راوی عرض می کند:

یابن رسول الله! مردی، در حال حیاتش وصیت کرده، اما وصیت زاید بر ثلث بوده، ورثه هم این مطلب را فهمیده، با این وجود گفته اند اشکال ندارد، یعنی حالا که شما مازاد بر ثلث را وصیت کرده اید، ما قبول داریم، در حال حیات نسبت به مازاد بر ثلث، قبول کرده اند، اما مورّث (مثلاً پدر) فوت کرد، ورثه پشیمان شدند گفتند ما چرا وصیت مازاد بر ثلث را تنفیذ کردیم، خواستند آن را رد کنند، امام ع می فرماید: حق رد را ندارند، وقتی که شما در حال حیات تنفیذ کردید، بعد از موت مورّث، حق رد را ندارید. این شاهد عرض ماست که در رد یا در اجازه،علت تامه لازم نیست، شأنیت هم کافی است، به عبارت دیگر زمینه هم برای مسأله کافی است، دوتا روایت داریم.

روایت اول

الثانی: ما ورد فی الروایات ففی صحیحه مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِی رَجُلٍ أَوْصَی بِوَصِیَّهٍ وَ وَرَثَتُهُ شُهُودٌ فَأَجَازُوا ذَلِکَ فَلَمَّا مَاتَ الرَّجُلُ نَقَضُوا الْوَصِیَّهَ هَلْ لَهُمْ أَنْ یَرُدُّوا مَا أَقَرُّوا بِهِ فَقَالَ لَیْسَ لَهُمْ ذَلِکَ وَ الْوَصِیَّهُ جَائِزَهٌ عَلَیْهِمْ إِذَا أَقَرُّوا بِهَا فِی حَیَاتِه» (1) .

البته در روایت نیست که زائد بر ثلث بوده، اما از قرینه معلوم است، چون اگر به مقدار ثلث بوده یا کمتر بوده، احتیاج به اجازه آنها نبوده است.

ص: ۶۶۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۸۴، من أبواب الوصایا، ب۱۳، ح۱ ط آل البیت.

و الروایه محموله علی ما إذا تجاوزت الوصیّه الثلث و إلّا لیس للورثه دور (نقش) فی مقدار الثلث لا ردّاً و لا تنفیذاً.

روایت دوم

و یدلّ علی ذلک الحمل- که مسأله در جایی بوده که زاید بر ثلث را وصیت کرده بوده است - صحیحه

مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنْ رَجُلٍ أَوْصَی بِوَصِیَّهٍ أَکْثَرَ مِنَ الثُّلُث وَ وَرَثَتُهُ شُهُودٌ فَأَجَازُوا ذَلِکَ لَهُ قَالَ جَائِزٌ قَالَ ابْنُ رِبَاطٍ وَ هَذَا عِنْدِی عَلَی أَنَّهُمْ رَضُوا بِذَلِکَ فِی حَیَاتِهِ وَ أَقَرُّوا بِه» (۱) .

و نقل فی الوسائل عن التهذیب أنّ ابن رباط قال: هذا عندی علی أنّهم رضوا بذلک فی حیاته و أقرّوا به.

بنابراین،در حال حیات اگر تنفیذ کند، حق رد را ندارد.

پرسش

اگر کسی اشکال کند که این دو روایت مربوط به وصیت است و حال آنکه بحث ما در منجزات مریض است.

پاسخ

جوابش این است که وقتی در وصیت اجازه نافذ باشد، در منجزات به طریق اولی نافذ است، چون وصیت هنوز نیم بند است و ملکیت بعد الموت حاصل می شود، وقتی در آنجا اجازه نافذ باشد، در ما نحن فیه به طریق اولی نافذ می باشد.

علی ای حال اگر در حال حیات مورّث،تنفیذ کردند، بعداً حق رد را ندارند.

تم الکلام فی الأمر الثالث.

الأمر الرابع: إذا ردّ الوارث فی حیاه المورّث

امر سوم در باره این بود که « وارث» در حال حیات مورّث تنفیذ می کرد، یعنی احترام پدر را حفظ می کرد، اما امر چهارم بر عکس امر سوم است، یعنی وارث از فرزندان امروزی است که احترام پدر و مادر سرش نمی شود و این حرف ها برایش معنی ندارد، ولذا وقتی فهمید که پدر یک قالی صد تومانی را به دو سیر نبات به یک نفر بخشیده، می گوید من این کار پدر را قبول ندارم، به شرط اینکه زائد بر ثلث باشد، در حال حیات رد کرد، بعد از فوت پدر پشیمان شد که من چرا در حال حیات پدر، منجزات او را رد کردم، فلذا از کار خودش پشیمان شد، آیا دو مرتبه می تواند اجازه بدهد یا نه؟

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۸۴، من أبواب الوصایا، ب۱۳، ح۲، ط آل البیت.

دیدگاه استاد سبحانی

در امر سوم گفتم اگر اجازه داد، بعداً حق رد را نـدارد، اما در اینجا عکس است، یعنی اگر در حال حیات رد کرد، من معقدم که بعد از فوت مورّث حق اجـازه را دارد. چرا؟ لوضوح الفرق بین الإجـازه و الردّ، در اولی که اجازه داد،حق خودش را ساقط کرد، چیزی که ساقط بشود، دو مرتبه بر نمی گردد، وقتی اجازه داد، معنایش این است که من حق خود را ساقط کردم، اما اگر رد کرد، ردش فاقد موضوع است. چرا؟ چون هنوز مال (مثلاً قالی) در ملک مورّث است، بعداً هم منتقل شده به ملک شخص ثانی، چنـدان ربطی ندارد که بگوید من رد می کنم، شما بعد الموت حق دارید معامله را رد کنید، البته در اینجا این شأنیت را دارد که بگوید من قبول ندارم، اما این ردش نافذ نیست، به تمام کی مجسم می شود؟وقتی که مورّث (پدر مثلاً) بمیرد، بعد از آنکه مورّث (پدر) مرد، پشیمان شد و گفت پدرم که در حال حیاتش این معامله را کرده، من راضی هستم.

فههنا فرق بین الإجازه و الرد، در اجازه از حق خودش استفاده می کند و حق خودش را ساقط می کند، اما در رد حق خودش را نگه می دارد، رد که می کند با رد کردنش در حقیقت حق خودش را نگه می دارد، مورّث (پـدر) که می میرد، می گوید من از این حق خودم گذشتم.

خلاصه فرق است بین اجازه و رد، در اجازه حق خودش را قیچی کرد، وقتی قیچی کرد،کار تمام شد، اما هنگامی که در حال حیات مورّث (پدر) رد می کند، یعنی چه؟ یعنی حق خودم را نگه داشتم که بعد از مرگ بابا از آن استفاده کنم و تا مرگ پدر هم نگه داشت، هنگامی که پدرش مرد، از این حقش گذشت ولذا من قائل به فرق شدم بین اجازه و رد، اگر اجازه کند، دو مرتبه حق رد را ندارد، اما اگر رد کند، دو مرتبه می تواند اجازه بدهد.

ص: ۶۶۵

الأمر الرابع: إذا ردّ الوارث فی حیاه المورّث مازاد علی الثلث، فهل یکون نافذاً کالإجازه فی حیاته؟ الظاهر وجود الفرق بین الإجازه و الردّ، فإنّ الإجازه بمعنی إسقاط حق الردّ، و ربما أنّ المقتضی کان موجوداً فیسقط حق الردّ بعد الموت.

و أمّا الردّ فقد ورد فی موقع غیر صحیح، لأنّ المملّک هو المورّث و المالک هو المشتری أو الموهوب له ولیس للوارث هناک أیّ حق سوی أنّه لو مات المورّث یتمکن من إعمال حق الردّ، و المفروض أنّ المورّث بعد حیّ یرزق.

فإن قلت: ما الفرق بین الثلث و الإجازه حیث صحّت الإجازه فی حال حیاه المورّث دون الردّ.

قلت: الفرق بینهما أنّ الإجازه لیست تدخّلاً فی أمر الغیر، بل أقصاها إسقاط حق ربّما یحتمل أن یتّخذه ذریعه للرد، و أمّا الردّ فی حال حیاه المورّث فإنّه تدخل فی أمر المالک، الّذی یملک أمر نفسه.

تنبیهات منجزات مریض ۹۵/۰۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تنبیهات منجزات مریض

بحث ما در باره منجزات مریض بود، دو بحث دیگر باقی مانده و آن این است که اگر مردی، در حال مرض بخشی ازمال خودش را محاباتاً به دیگری فروخت یا هبه کرد، چه باید کرد؟ در اینجا دو قول وجود دارد، یک قول این است که از اصل است،قول دوم –که قول ما نیز بود – می گفت از ثلث است.

حال اگر شخصی در حال مرض، بخشی از مال خودش را به عنوان منجزات مریض فروخت، اما از آن طرف هم دین مستغرق دارد، یعنی به مقدار ترکه، بدهکار است، آیا بدهی مقدم بر منجزات مریض است یا منجزات مریض مقدم بر دین است؟

اگر قائل بشویم بر اینکه منجزات مریض از اصل است، مسلّما منجزاتش مقدم بر دین است زیرا در حال حیات خودش فروخته و بنا شد که منجزات مریض هم از اصل باشد، دین غرما نمی تواند با او معارضه کند چون در حال حیاتش است، یعنی در حال حیاتش دوتا قالیچه را به یک مثقال آب نبات فروخته است یا هبه کرده، ولو در همان حال بدهکار نیز هست، ولی در همان حال هم دستش در تصرف نسبت به اموالش باز است، البته با یک شرط، شرطش این است که حاکم او را محجور نکرده باشد و الا اگر حاکم او را محجور کند، تصرفاتش باطل است، ولی فرض این است که این آدم مفلس است، حاکم هم او را محجور نکرده، یعنی غرما و طلبکار ها هنوز از او شکایت نکرده اند، و به اصطلاح ممنوع المعامله نیست، در یک چنین وضعیتی قالی را معامله کرده است از آن طرف هم بدهکار است. اما اگر حاکم او را محجور کند، ابداً معامله اش درست نیست، خواه بگوییم منجزات مریض از اصل است یا قائل بشویم که از ثلث است، بنابراین، اگر بگوییم از اصل است، مسلّماً معامله و منجزاتش مقدم بر دین است.

اما اگر بگوییم منجزات مریض از ثلث است نه از اصل، آیا این مزاحم دین است یا دین مزاحم این است؟

دیدگاه استاد سبحانی

ما معتقدیم که دین مزاحم این است، این آدم با بدون بدهکار مستغرق تصرفش صحیح نیست. چرا؟ روایتی که گفت: « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ » (۱) ، ترکه را می گوید، یعنی می گوید از ترکه اش یک ثلث مال خودش می باشد، ترکه کدام است؟ «مِنْ بَعْدِ وَصِيهٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَينٍ » (۲) .

ترکه این است که وصیت کنار برود، دین هم برود کنار، بقیه ترکه شمرده می شود و ترکه است و فرض این است که اینجا بعد از دین، ترکه ای نیست. ترکه بعد از دین است، چون قرآن می فرماید: «مِنْ بَعْدِ وَصِيهٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَينٍ » و فرض این است که این آدم دین دارد، اما ترکه ندارد.

بنابراین؛ من از ضمیمه کردن این روایت، کدام روایت؟ « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ »، یعنی از ترکه یک سوم مال این است، این را ضمیمه کردم که به آیه مبارکه «مِنْ بَعْدِ وَصِيهٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَينٍ » و فرض این است که این بنده خدا ترکه ای ندارد، ترکه «مِنْ بَعْدِ وَصِيهٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَينٍ » است، اگر دین را کنار بگذاریم، چیزی برای این آدم باقی نمی ماند، از ضمیمه کردن آن روایت به این آیه مبارکه، از ترکه یک سوم مال این آدم است و کنار گذاشتن دین، ترکه ای در کار نیست تا مال این آدم باشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۳، من أبواب الوصایا، ب۱۰، ح۷ ط آل البیت.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

بنابراین، ما فرق گذاشتیم و گفتیم اگر از اصل باشد، مسلّما این دین را عقب می زند. چرا؟ چون من در حال حیات هستم و حاکم هم محجور نکرده فلذا دستم باز است، اما اگر از ثلث باشد، از ثلث ترکه می تواند این آدم این کار را بکند، کدام ترکه، و حال آنکه شما بیش از ترکه یا به اندازه ترکه دین دارید.

الأمر الخامس: إذا اجتمع الدين المستغرق للتركه مع المنجّز

فعلى القول بإخراج الثانى من الأصل يقدّم المنجّز على الدين، لأنّه أخرجه من التركه قبل أن يموت فلا يكون متعلّقاً للدين- دين مال تركه است، ولى من قبل از آنكه تركه بشود، آن را از تركه بيرون آوردم – چرا؟ چون قبل از آنكه تركه بشود، آن را از اصل در آورده -و إن لم يكن للميت مال غيره فيبقى الدين حينئذ بلا وفاء، حيث تمّ النقل القطعى قبل تعلّق حق الوفاء.

غرما بعد از موت می توانند ترکه را ممنوع المعامله کند، من قبل از ترکه بشود، مال را از ترکه بودن بیرون آورده است.

و أمّا على القول بإخراجها من الثلث، فيقدّم الدين عليه، و ذلك لأنّ المتبادر من قوله سبحانه: «مِنْ بَعْدِ وَصِيةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَينٍ ». أنّ الميراث يتعلّق بما وراء الدين و الوصيّه، فإذا استغرق الدين التركه فلم يترك المورّث تركه حتّى يخرج المنجّز منها.

و بعباره أخرى: أنّ إخراج المنجّز من الثلث عملاً بقوله:« للميت عند موته ثلث ماله »، فرع إيراثه تركه حتّى يخرج منه، فإذا استغرق الدين الميراث فلم يترك تركه حتى يخرج المنجّز من ثلثها فليس هنا ثلث موروث حتّى يخرج منه.

پس جـان مطلب به این است که مـا آن روایت را با این آیه تطبیق کردیم، چطور؟ به جهت اینکه می گوییم:« المنجز من الثلث »، و ثلث ترکه، المنجز من الثلث، از ثلث ترکه، پس بایـد ترکه ای باشـد تا ثلثش منجز باشـد، کی ترکه است؟ «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ » دین را کنار بگـذار، بعداً اگر ترکه ای باقی ماند، از ثلث است، فرض این است که دین در اینجا مسـتغرق است فلذا ترکه باقی نمانده است.

استدلال آیت الله بروجردی بر مطلب با دو روایت

ثم إنّ سید مشایخنا المحقق البروجردی استشهد علی ذلک بالحدیثین التالیین:

مرحـوم بروجردی بر ایـن مطلـب بـا دو روایت اسـتدلال کرده است، من بـا ضـمیمه کردن روایت بـا آیه اسـتدلال کردم، یعنی ضمیمه کردم روایتی را که می گفت: « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ »، یعنی ثلث الترکه، ترکه هم بعـد الـدین است و فرض این است که بعد از دین، ترکه ای نیست.

مرحوم آیت الله بروجردی با دو روایت استدلال کرده است، نحوه استدلال در هردو روایت یکی است. آن این است که مردی مرده،تمام ثروتش یک غلام بوده، غلام را آزاد کرده و حال آنکه غلام به ششـصد درهم می ارزیـد، این بنده خدا هم سیصـد درهم بدهکار بوده.

پس تمـام هستی این آدم یـک غلاـم بوده، ارزش این غلام هم ششـصد درهم بوده، سـیصد درهم بـدهکار بوده، حضـرت می فرمایـد: یـک شـشم این غلاـم آزاد می شـود، معلـوم می شـود که دین مقـدم است، اگر دین مقـدم نبود، بایـد می فرمود یک سومش آزاد می شود، و حـال آنکه می فرمایـد یـک شـشم او آزاد می شود. چرا؟ این آ دم غلاـمش ششـصد درهم می ارزد، سیصد درهم هم مال غرما است،ترکه اش سیصد درهم است، از سیصد درهم یک ششمش آزاد می شود، یعنی صد تا، صد تا نسبت به ششصد، یک ششم است.

پس معلوم می شود که:« الدین المستغرق» مزاحم منجز است چون اگر مزاحم نبود، باید یک سومش آزاد می شد، یعنی دو صد درهم، آن وقت برای ورثه صد درهم می ماند و حال آنکه برای ورثه دو صد درهم ماند، این یک صدمش آزاد شد. صد درهم.

۱: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع: « يَقُولُ فِي رَجُلٍ أَعْتَقَ مَمْلُوكاً وَ قَدْ حَضَرَهُ الْمَوْتُ وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ وَ قِيمَتُهُ سِتُّمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ ثَلَاثُمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ لَمْ يَتْرُكْ شَيْئاً غَيْرَهُ قَالَ يُعْتَقُ مِنْهُ سُدُسَهُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا لَهُ مِنْهُ ثَلَاثُمِائَةِ دِرْهَمٍ (وَ يَقْضِي عَنْهُ ثَلَاثَمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ لَهُ مِنَ الثَّلَاثِمِائَةِ ثُلُثُهَا) وَ لَهُ السُّدُسُ مِنَ الْجَمِيعِ» (۱) .

فلو كان الدين غير مزاحم للأمر المنجّز ،كان اللازم عتق ثلث المملوک، لا سدسه، و هذا يدلّ على أنّ المنجّز يلاحظ بعد إخراج الدين، فإن استغرق الدين التركه حتّى المنجّز يحكم بانحلال العقد و يصرف فى مورد الدّين، و إن بقى شيء ينفذ على حدّ ثلث الباقى.

۲: صحيحه عبد الرحمان بن الحجاج عن أبى عبد الله ع فى روايه طويله و جاء فيها: قُلْتُ: « فَإِنَّ قِيمَةَ الْعَبْدِ سِتُّمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ دَيْنَهُ ثَلَاثُمِائَةِ دِرْهَمٍ فَضَحِكَ فَقَالَ مِنْ هَاهُنَا أُتِيَ أَصْحَابُكَ جَعَلُوا الْأَشْيَاءَ شَيْئاً وَاحِداً وَ لَمْ يَعْلَمُوا السُّنَّةَ إِذَا اسْتَوَى مَالُ الْغُرَمَاءِ وَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَوْ كَانَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَكْثَرَ مِنْ مَالِ الْغُرَمَاءِ لَمْ يُتَّهَمِ الرَّجُلُ عَلَى وَصِيَّتِهِ وَ أُجِيزَتْ وَصِيَّتُهُ عَلَى وَجْهِهَا فَالْآنَ يُوقَفُ هَذَا فَيَكُونُ نِصْفُهُ لِلْغُرَمَاءِ وَ يَكُونُ ثُلُثُهُ لِلْوَرَثَةِ وَ يَكُونُ لَهُ السُّدُسُ » (۲) .

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۱۹، ص۳۵۴، من أبواب أحكام الوصايا، ب۳۹، ح۴ ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۱۹، ص۳۵۴، من أبواب أحكام الوصايا، ب۳۹، ح۵ ط آل البيت.

الأمر السادس: فی بیع الفضولی إذا أجاز المالک

آقایان در بیع فضولی خوانـده اند که آیا اجازه مالک ناقل است یا کاشف؟ فرض این است که اجنبی – باید این اجنبی یکنوع ارتبـاطی بـا مالـک داشـته باشـد، مثلاً پسـر او باشـد یا برادر، یا اقرباء دیگرش باشـد، خلاصه رابطه شـرط است تا أوفوا بالعقود شاملش بشود، معنی ندارد که یکنفر هندی بخواهد مال یکنفر ایرانی را بفروشد، این از بیخ باطل است فلذا ارتباط شرط است. – مثلاً برادر، ملک براد را فروخته، در اینجا بحث می کنند که آیا اجازه مالک ناقل است یا کاشف؟

اگر بگوییم اجـازه مالک ناقل است، تمام نمائهای که بین العقـد و الإجازه پیـدا شـده، مال مالک است، چون ناقل معنایش این است که من از حالاـ (از زمان اجازه) معامله را تنفیـذ می کنم، نه از اول، بنابراین، درآمـد های این ملک از زمان عقـد تا زمان اجازه مال مالک است.

اما اگر بگوییم اجازه کاشف است، عکس می شود، یعنی تمام نمائهای بین عقد و اجازه مال مشتری می باشد نه مال مالک.

در اینجـا هم اگر مالـک بیش از ثلث تصـرف کرده و آن را در حـال حیـات خودش فروخته،جناب ورثه هم برای حفظ آبروی پـدر اجازه می دهـد، آیا مسأله اجازه ناقل است یا کاشف، اینجا هم پیش می آیـد یا نه؟ آیا آن بحثی که در فضولی می کنند که آیا اجازه ناقله است یا کاشفه، در اینجا هم پیش می آید یا نه؟

دیدگاه استاد سبحانی

من معتقدم که آن بحث در اینجا اصـلاً و ابداً قابل تصویر نیست، آن مسأله که اجازه ناقل است یا کاشف، مال فضولی است نه مال جایی که مالک مال خودش را می فروشد یا هبه می کند، اصلاً پیش کشیدن بحثش غلط است. چرا؟

ص: ۶۷۱

و أمّا الناقله، این خودش سه تصویر دارد، بگوییم زیاده از ثلث، دخل فی ملك الورثه ثّم إنتقل إلی المشتری، آن وقت بگوییم اجازه ناقل باشد، از ملک ورثه منتقل کند به مشتری، یا بگوییم زیادی ملك میت بود، از ملك میت منتقل شده به ملك مشتری، یا بگوییم اصلاً این زیادی از ثلث مالک نداشته، اگر کسی بخواهد ناقل بودن را تصور کند باید به یکی از این سه صورت معتقد باشد، سه صور کدام است؟ آن زیادی – نه ثلث – ملك ورثه است، از ورثه به ملك مشتری منتقل می شود یا بگوییم ملک میت است، از ملك او (میت) به ملک مشتری منتقل می شود یا بگوییم اصلاً مالك ندارد، منتقل می شود به مشتری. و هر سه باطل است، چطور بگوییم این ملک وارث است و حال آنکه این آدم در حال حیات خودش فروخته، با این وجود چطور بگوییم ملک وارث است، بله، وارث حق رد دارد،نه اینکه ملک وارث باشد، فکم فرق بین اینکه بگوییم ملك وارث است و بین اینکه بگوییم ورثه حق رد دارد، تصور اینکه این زیادی (نه ثلث) ملك ورثه است، اجازه اش ناقل است، می گوییم کی ملك ورثه است؟ این ملك میت بود و در حال حیات هم فروخته، نقل و انتقال هم شده، منتها وارث حق بهم زدن را دارد، نه اینکه مالك است.

اگر بگوییم ملک میت است و از او (میت) منتقل می شود به ملک مشتری، این هم درست نیست چون میت در حال حیات خودش فروخته و منتقل کرده است. اما اینکه بگوییم ملك بدون مالك است، این هم قابل قبول نیست.

اما اگر بگوییم اجازه کاشفه است، کاشف در جایی می گویند فروشنده بیگانه باشد، برادر سهم برادر را با سهم خودش فروخته، اینجا بحث می کنیم اگر مالک اجازه داد، آیا کشف می کند که از زمان عقد مشتری مالك بوده یا نه؟ می گوییم این در جایی است که فروشنده بیگانه باشد اجازه مالك كشف از ملکیت مشتری از زمان عقد کند، ولی در اینجا فروشنده اجنبی نیست، فروشنده خود جناب مالک است. مالک خواهد گفت کاشف بودن چه معنی دارد، او (مشتری) مالك بوده و می گوید من در حال حیات خودم به او فروخته ام.

ص: ۶۷۲

بنابراین، آن بحث معروفی که در بیع فضولی است، در اینجا پیش نمی آید.

اختلفت کلمتهم فی بیع الفضولی إذا أجازه المالک، فهل هو کاشف عن ملکیه المشتری من زمان العقد أو ناقل؟ و لکلّ من القوالین دلیل.

فهل یمکن تصویر ذلک النزاع فی المقام بأن تکون أجازه الوارث کاشفه عن ملکیه المشتری بالبیع المحاباتی من زمان العقد، أو یکون ناقلاً بأن یدخل المبیع فی ملک المشتری عند الإجازه؟

أقول: إنّ تصویر کلا الاحتمالین فی المقام مشکل، أما الحتمال أنّ الإجازه ناقله فهو مشکل جداً، إذ هو مبنی علی أحد الوجوه:

۱: انتقال المال بعد الموت و قبل الإجازه للوارث. و لازم ذلک أن یکون تملّک المشتری عطیه جدیده یترتب علیه آثارها، و هو کما تری.

۲: الحکم ببقاء المال بین الموت و الإجازه بلا مالک.

۳: القول بکون الملک باقیاً علی ملک المیت، فالالتزام بهذه الأُمور مشکل، فالقول بأنّ الإجازه ناقله غیر تام جدّاً.

هر سه باطل است، بنابراین، منقول عنه نداریم تا بگوییم از او به مشتری منتقل شده، منقول کی است؟ منقول عنه وارث است یا منقول عنه میت است یا بلا- مالک؟ منقول عنه نداریم چون خود این آدم در حال حیات خودش کار را تمام کرده فلذا ملک مشتری است.

و احتمال أنّ الإجازه کاشفه فهو أیضاً لا یخلو من إشکال، لأنّها إنّما تتصوّر إذا کان البائع غیر المالک کما إذا باع الفضولی و أجازه المالک بعد شهر، و إمّا إذا کان البائع هو نفس المالک الّذی له السلطنه التّامه ففی مثل ذلک یتحقّق الإنشاء و المنشأ من زمان العقد حقیقه لا- تقدیراً من دون حاجه إلی إجازه، غایه الأمر أنّ الشارع أعطی للوارث حق الردّ و الحیلوله بین استمرار ملکیه المشتری للعین، فإذا لم یرد بقی المال فی ملکیه المشتری من دون حاجه إلی إجازه فالردّ مانع للاستمرار عن الملکیه و لیست الإجازه شرطاً.

ص: ۶۷۳

تنبیهات منجزات مریض ۹۵/۰۱/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تنبیهات منجزات مریض

بحث ما در باره منجزات مریض بود، دو بحث دیگر باقی مانده و آن این است که اگر مردی، در حال مرض بخشی ازمال خودش را محاباتاً به دیگری فروخت یا هبه کرد، چه باید کرد؟ در اینجا دو قول وجود دارد، یک قول این است که از اصل است،قول دوم –که قول ما نیز بود – می گفت از ثلث است.

حال اگر شخصی در حال مرض، بخشی از مال خودش را به عنوان منجزات مریض فروخت، اما از آن طرف هم دین مستغرق دارد، یعنی به مقدار ترکه، بدهکار است، آیا بدهی مقدم بر منجزات مریض است یا منجزات مریض مقدم بر دین است؟

اگر قائل بشویم بر اینکه منجزات مریض از اصل است، مسلّما منجزاتش مقدم بر دین است زیرا در حال حیات خودش فروخته و بنا شد که منجزات مریض هم از اصل باشد، دین غرما نمی تواند با او معارضه کند چون در حال حیاتش است، یعنی در حال حیاتش دوتا قالیچه را به یک مثقال آب نبات فروخته است یا هبه کرده، ولو در همان حال بدهکار نیز هست، ولی در همان حال هم دستش در تصرف نسبت به اموالش باز است، البته با یک شرط، شرطش این است که حاکم او را محجور نکرده باشد و الا اگر حاکم او را محجور کند، تصرفاتش باطل است، ولی فرض این است که این آدم مفلس است، حاکم هم او را محجور نکرده، یعنی غرما و طلبکار ها هنوز از او شکایت نکرده اند، و به اصطلاح ممنوع المعامله نیست، در یک چنین وضعیتی قالی را معامله کرده است از آن طرف هم بدهکار است. اما اگر حاکم او را محجور کند، ابداً معامله اش درست نیست، خواه بگوییم منجزات مریض از اصل است یا قائل بشویم که از ثلث است، بنابراین، اگر بگوییم از اصل است، مسلّماً معامله و منجزاتش مقدم بر دین است.

ص: ۶۷۴

اما اگر بگوییم منجزات مریض از ثلث است نه از اصل، آیا این مزاحم دین است یا دین مزاحم این است؟

دیدگاه استاد سبحانی

ما معتقدیم که دین مزاحم این است، این آدم با بدون بدهکار مستغرق تصرفش صحیح نیست. چرا؟ روایتی که گفت: « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِه » (۱) ، ترکه را می گوید، یعنی می گوید از ترکه اش یک ثلث مال خودش می باشد، ترکه کدام است؟ «مِنْ بَعْدِ وَصِيهٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَينٍ » (۲) .

ترکه این است که وصیت کنار برود، دین هم برود کنار، بقیه ترکه شمرده می شود و ترکه است و فرض این است که اینجا بعد از دین، ترکه ای نیست. ترکه بعد از دین است، چون قرآن می فرماید: «مِنْ بَعْدِ وَصِيهٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَينٍ » و فرض این است که این آدم دین دارد، اما ترکه ندارد.

بنابراین؛ من از ضـمیمه کردن این روایت، کـدام روایت؟ « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِه »، یعنی از ترکه یک سوم مال این است، این را ضـمیمه کردم که به آیه مبارکه «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ » و فرض این است که این بنده خدا ترکه ای ندارد، ترکه «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ » است، اگر دین را کنـار بگـذاریم، چیزی برای این آدم بـاقی نمی مانـد، از ضـمیمه کردن آن روایت به این آیه مبـارکه، از ترکه یک سوم مال این آدم است و کنار گذاشـتن دین، ترکه ای در کار نیست تا مال این آدم باشد.

ص: ۶۷۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۷۳، من أبواب الوصایا، ب۱۰، ح۷، ط آل البیت.
۲- نساء/سوره۴، آیه۱۹.

بنابراین، ما فرق گـذاشتیم و گفتیم اگر از اصل باشـد، مسلّما این دین را عقب می زند. چرا؟ چون من در حال حیات هسـتم و حـاکم هم محجور نکرده فلـذا دسـتم باز است، اما اگر از ثلث باشـد، از ثلث ترکه می توانـد این آدم این کار را بکنـد، کـدام ترکه، و حال آنکه شما بیش از ترکه یا به اندازه ترکه دین دارید.

الأمر الخامس: إذا اجتمع الدین المستغرق للترکه مع المنجّز

فعلی القول بـإخراج الثـانی من الأصـل یقـدّم المنجّز علی الـدین، لأنّه أخرجه من الترکه قبل أن یموت فلا یکون متعلّقاً للـدین- دین مال ترکه است، ولی من قبل از آنکه ترکه بشود، آن را از ترکه بیرون آوردم – چرا؟ چون قبل از آنکه ترکه بشود، آن را از اصل در آورده -و إن لم یکن للمیت مال غیره فیبقی الدین حینئذ بلا وفاء، حیث تمّ النقل القطعی قبل تعلّق حق الوفاء.

غرما بعد از موت می توانند ترکه را ممنوع المعامله کند، من قبل از ترکه بشود، مال را از ترکه بودن بیرون آورده است.

و أمّا علی القول بإخراجها من الثلث، فیقدّم الدین علیه، و ذلک لأنّ المتبادر من قوله سبحانه: «مِنْ بَعْدِ وَصِیهٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَینٍ ». أنّ المیراث یتعلّق بما وراء الدین و الوصیّه، فإذا استغرق الدین الترکه فلم یترک المورّث ترکه حتّی یخرج المنجّز منها.

و بعبـاره أخری: أنّ إخراج المنجّز من الثلث عملاًـ بقـوله:« للمیت عنـد مـوته ثلث مـاله »، فرع إیراثه ترکه حتّی یخرج منه، فـإذا استغرق الدین المیراث فلم یترک ترکه حتی یخرج المنجّز من ثلثها فلیس هنا ثلث موروث حتّی یخرج منه.

پس جـان مطلب به این است که مـا آن روایت را با این آیه تطبیق کردیم، چطور؟ به جهت اینکه می گوییم:« المنجز من الثلث »، و ثلث ترکه، المنجز من الثلث، از ثلث ترکه، پس بایـد ترکه ای باشـد تا ثلثش منجز باشـد، کی ترکه است؟ «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ » دین را کنار بگـذار، بعداً اگر ترکه ای باقی ماند، از ثلث است، فرض این است که دین در اینجا مسـتغرق است فلذا ترکه باقی نمانده است.

استدلال آیت الله بروجردی بر مطلب با دو روایت

ثم إنّ سید مشایخنا المحقق البروجردی استشهد علی ذلک بالحدیثین التالیین:

مرحوم بروجردی بر ایـن مطلب بـا دو روایت اسـتدلال کرده است، من بـا ضـمیمه کردن روایت بـا آیه اسـتدلال کردم، یعنی ضمیمه کردم روایتی را که می گفت: « لِلرَّجُلِ عِنْدَ مَوْتِهِ ثُلُثُ مَالِهِ »، یعنی ثلث الترکه، ترکه هم بعـد الـدین است و فرض این است که بعد از دین، ترکه ای نیست.

مرحوم آیت الله بروجردی با دو روایت استدلال کرده است، نحوه استدلال در هردو روایت یکی است. آن این است که مردی مرده،تمام ثروتش یک غلام بوده، غلام را آزاد کرده و حال آنکه غلام به ششـصد درهم می ارزیـد، این بنده خدا هم سیصـد درهم بدهکار بوده.

پس تمـام هستی این آدم یـک غلاـم بوده، ارزش این غلام هم ششـصد درهم بوده، سـیصد درهم بـدهکار بوده، حضـرت می فرمایـد: یـک شـشم این غلاـم آزاد می شـود، معلـوم می شـود که دین مقـدم است، اگر دین مقـدم نبود، بایـد می فرمود یک سومش آزاد می شود، و حـال آنکه می فرمایـد یـک شـشم او آزاد می شود. چرا؟ این آ دم غلاـمش ششـصد درهم می ارزد، سیصد درهم هم مال غرما است،ترکه اش سیصد درهم است، از سیصد درهم یک ششمش آزاد می شود، یعنی صد تا، صد تا نسبت به ششصد، یک ششم است.

پس معلوم می شود که:« الدین المستغرق» مزاحم منجز است چون اگر مزاحم نبود، باید یک سومش آزاد می شد، یعنی دو صد درهم، آن وقت برای ورثه صد درهم می ماند و حال آنکه برای ورثه دو صد درهم ماند، این یک صدمش آزاد شد. صد درهم.

۱: عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع: « یَقُولُ فِی رَجُلٍ أَعْتَقَ مَمْلُوکاً وَ قَدْ حَضَرَهُ الْمَوْتُ وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِکَ وَ قِیمَتُهُ سِتُّمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ عَلَیْهِ دَیْنٌ ثَلَاثُمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ لَمْ یَتْرُکْ شَیْئاً غَیْرَهُ قَالَ یُعْتَقُ مِنْهُ سُدُسَهُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا لَهُ مِنْهُ ثَلَاثُمِائَةِ دِرْهَمٍ (وَ یَقْضِی عَنْهُ ثَلَاثَمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ لَهُ مِنَ الثَّلَاثِمِائَةِ ثُلُثُهَا) وَ لَهُ السُّدُسُ مِنَ الْجَمِیعِ» (۱) .

فلو کان الدین غیر مزاحم للأمر المنجّز ،کان اللازم عتق ثلث المملوک، لا سدسه، و هذا یدلّ علی أنّ المنجّز یلاحظ بعد إخراج الدین، فإن استغرق الدین الترکه حتّی المنجّز یحکم بانحلال العقد و یصرف فی مورد الدّین، و إن بقی شیء ینفذ علی حدّ ثلث الباقی.

۲: صحیحه عبد الرحمان بن الحجاج عن أبی عبد الله ع فی روایه طویله و جاء فیها: قُلْتُ: « فَإِنَّ قِیمَةَ الْعَبْدِ سِتُّمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ دَیْنَهُ ثَلَاثُمِائَةِ دِرْهَمٍ فَضَحِکَ فَقَالَ مِنْ هَاهُنَا أُتِیَ أَصْحَابُکَ جَعَلُوا الْأَشْیَاءَ شَیْئاً وَاحِداً وَ لَمْ یَعْلَمُوا السُّنَّةَ إِذَا اسْتَوَی مَالُ الْغُرَمَاءِ وَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَوْ کَانَ مَالُ الْوَرَثَةِ أَکْثَرَ مِنْ مَالِ الْغُرَمَاءِ لَمْ یُتَّهَمِ الرَّجُلُ عَلَی وَصِیَّتِهِ وَ أُجِیزَتْ وَصِیَّتُهُ عَلَی وَجْهِهَا فَالْآنَ یُوقَفُ هَذَا فَیَکُونُ نِصْفُهُ لِلْغُرَمَاءِ وَ یَکُونُ ثُلُثُهُ لِلْوَرَثَةِ وَ یَکُونُ لَهُ السُّدُسُ » (۲) .

ص: ۶۷۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۳۵۴، من أبواب أحکام الوصایا، ب۳۹، ح۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۳۵۴، من أبواب أحکام الوصایا، ب۳۹، ح۵، ط آل البیت.

الأمر السادس: فی بیع الفضولی إذا أجاز المالک

آقایان در بیع فضولی خوانـده اند که آیا اجازه مالک ناقل است یا کاشف؟ فرض این است که اجنبی – باید این اجنبی یکنوع ارتبـاطی بـا مالـک داشـته باشـد، مثلاً پسـر او باشـد یا برادر، یا اقرباء دیگرش باشـد، خلاصه رابطه شـرط است تا أوفوا بالعقود شاملش بشود، معنی ندارد که یکنفر هندی بخواهد مال یکنفر ایرانی را بفروشد، این از بیخ باطل است فلذا ارتباط شرط است. – مثلاً برادر، ملک براد را فروخته، در اینجا بحث می کنند که آیا اجازه مالک ناقل است یا کاشف؟

اگر بگوییم اجـازه مالک ناقل است، تمام نمائهای که بین العقـد و الإجازه پیـدا شـده، مال مالک است، چون ناقل معنایش این است که من از حالاـ (از زمان اجازه) معامله را تنفیـذ می کنم، نه از اول، بنابراین، درآمـد های این ملک از زمان عقـد تا زمان اجازه مال مالک است.

اما اگر بگوییم اجازه کاشف است، عکس می شود، یعنی تمام نمائهای بین عقد و اجازه مال مشتری می باشد نه مال مالک.

در اینجـا هم اگر مالـک بیش از ثلث تصـرف کرده و آن را در حـال حیـات خودش فروخته،جناب ورثه هم برای حفظ آبروی پـدر اجازه می دهـد، آیا مسأله اجازه ناقل است یا کاشف، اینجا هم پیش می آیـد یا نه؟ آیا آن بحثی که در فضولی می کنند که آیا اجازه ناقله است یا کاشفه، در اینجا هم پیش می آید یا نه؟

دیدگاه استاد سبحانی

من معتقدم که آن بحث در اینجا اصـلاً و ابداً قابل تصویر نیست، آن مسأله که اجازه ناقل است یا کاشف، مال فضولی است نه مال جایی که مالک مال خودش را می فروشد یا هبه می کند، اصلاً پیش کشیدن بحثش غلط است. چرا؟

ص: ۶۷۹

و أمّا الناقله، این خودش سه تصویر دارد، بگوییم زیاده از ثلث، دخل فی ملك الورثه ثّم إنتقل إلی المشتری، آن وقت بگوییم اجازه ناقل باشد، از ملك ورثه منتقل كند به مشتری، یا بگوییم زیادی ملك میت بود، از ملك میت منتقل شده به ملك مشتری، یا بگوییم اصلاً این زیادی از ثلث مالك نداشته، اگر كسی بخواهد ناقل بودن را تصور كند باید به یكی از این سه صورت معتقد باشد، سه صور كدام است؟ آن زیادی – نه ثلث – ملك ورثه است، از ورثه به ملك مشتری منتقل می شود یا بگوییم ملك میت است، از ملك او (میت) به ملك مشتری منتقل می شود یا بگوییم اصلاً مالك ندارد، منتقل می شود به مشتری. و هر سه باطل است، چطور بگوییم این ملك وارث است و حال آنكه این آدم در حال حیات خودش فروخته، با این وجود چطور بگوییم ملك وارث است، بله، وارث حق رد دارد،نه اینكه ملك وارث باشد، فكم فرق بین اینكه بگوییم ملك وارث است و بین اینكه بگوییم ورثه حق رد دارد، تصور اینكه این زیادی (نه ثلث) ملك ورثه است، اجازه اش ناقل است، می گوییم كی ملك ورثه است؟ این ملك میت بود و در حال حیات هم فروخته، نقل و انتقال هم شده، منتها وارث حق بهم زدن را دارد، نه اینكه مالك است.

اگر بگوییم ملك میت است و از او (میت) منتقل می شود به ملك مشتری، این هم درست نیست چون میت در حال حیات خودش فروخته و منتقل كرده است. اما اینكه بگوییم ملك بدون مالك است، این هم قابل قبول نیست.

اما اگر بگوییم اجازه كاشفه است، كاشف در جایی می گویند فروشنده بیگانه باشد، برادر سهم برادر را با سهم خودش فروخته، اینجا بحث می كنیم اگر مالك اجازه داد، آیا كشف می كند كه از زمان عقد مشتری مالك بوده یا نه؟ می گوییم این در جایی است كه فروشنده بیگانه باشد اجازه مالك كشف از ملكیت مشتری از زمان عقد كند، ولی در اینجا فروشنده اجنبی نیست، فروشنده خود جناب مالك است. مالك خواهد گفت كاشف بودن چه معنی دارد، او (مشتری) مالك بوده و می گوید من در حال حیات خودم به او فروخته ام.

بنابراین، آن بحث معروفی که در بیع فضولی است، در اینجا پیش نمی آید.

اختلفت کلمتهم فی بیع الفضولی إذا أجازه المالک، فهل هو کاشف عن ملکیه المشتری من زمان العقد أو ناقل؟ و لکلّ من القوالین دلیل.

فهل یمکن تصویر ذلک النزاع فی المقام بأن تکون أجازه الوارث کاشفه عن ملکیه المشتری بالبیع المحاباتی من زمان العقد، أو یکون ناقلاً بأن یدخل المبیع فی ملک المشتری عند الإجازه؟

أقول: إنّ تصویر کلا الاحتمالین فی المقام مشکل، أما الحتمال أنّ الإجازه ناقله فهو مشکل جداً، إذ هو مبنی علی أحد الوجوه:

۱: انتقال المال بعد الموت و قبل الإجازه للوارث. و لازم ذلک أن یکون تملّک المشتری عطیه جدیده یترتب علیه آثارها، و هو کما تری.

۲: الحکم ببقاء المال بین الموت و الإجازه بلا مالک.

۳: القول بکون الملک باقیاً علی ملک المیت، فالالتزام بهذه الأُمور مشکل، فالقول بأنّ الإجازه ناقله غیر تام جدّاً.

هر سه باطل است، بنابراین، منقول عنه نداریم تا بگوییم از او به مشتری منتقل شده، منقول کی است؟ منقول عنه وارث است یا منقول عنه میت است یا بلاـ مالک؟ منقول عنه نداریم چون خود این آدم در حال حیات خودش کار را تمام کرده فلذا ملک مشتری است.

و احتمال أنّ الإجازه کاشفه فهو أیضاً لا یخلو من إشکال، لأنّها إنّما تتصوّر إذا کان البائع غیر المالک کما إذا باع الفضولی و أجازه المالک بعد شهر، و إمّا إذا کان البائع هو نفس المالک الّذی له السلطنه التّامه ففی مثل ذلک یتحقّق الإنشاء و المنشأ من زمان العقد حقیقه لاـ تقدیراً من دون حاجه إلی إجازه، غایه الأمر أنّ الشارع أعطی للوارث حق الردّ و الحیلوله بین استمرار ملکیه المشتری للعین، فإذا لم یرد بقی المال فی ملکیه المشتری من دون حاجه إلی إجازه فالردّ مانع للاستمرار عن الملکیه و لیست الإجازه شرطاً

ص: ۶۸۱

نفوذ اقرار مریض ۹۵/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نفوذ اقرار مریض

بحث ما در باره اقرار مریض است، در میان علمای شیعه در این مسأله چند قول است که ما آنها به دو قول بر گرداندیم و همیشه کار ما توحید کثرات است.

اما اهل سنت، کأنّه مسأله را فقط در اجنبی مطرح می کنند، اما نسبت به وارث چیزی نمی گویند، یعنی در وارث اصلاً مسأله را قبول ندارند، مسلّماً اگر هم باشد از ثلث است،حتی ممکن است از ثلث هم نیست، وارث را محروم می دانند. غرض اینکه محل بحث آنها وارث اجنبی است نه وارث، بر خلاف شیعه که هم اقرار را شامل وارث می دانند و هم شامل اجنبی.

اقوال مسأله در میان اهل سنت

از اهل سنت نسبت به اجنبی سه قول نقل شده است:

قول اول

قول اول این است که اگر به اجنبی اقرار کند، اقرارش نافذ است، یعنی اگر مریض اقرار کند که من نسبت به فلان شخص اجنبی مقدار یکصد تومان بدهکارم، ورثه باید آن را بپردازند، مقید به این هم نیست که چه مقدار باشد آیا اگر به اندازه ثلث باشد یا اگر بیشتر از ثلث هم باشد، باید بپردازند.

قول دوم

قول دوم این است که اقرار مریض در باره اجنبی نافذ نیست، چرا؟ قیاس می کنند اجنبی را به وارث، و می گویند چون اقرارش به وارث نافذ نیست، پس نسبت به اجنبی هم نافذ نیست.

قول سوم

قول سوم این است که اگر نسبت به اجنبی اقرار کرد، اقرارش فقط نسبت به ثلث نافذ است نه به مازاد بر ثلث.

مقتضای قاعده اولیه چیست؟

ولی ما می گوییم مقتضای قاعده اولیه یک مسأله است، مقتضای قاعده ثانویه هم یک مسأله دیگر می باشد، مقتضای قاعده اولیه این است که کسی که مالک مال خودش است، به دیگران چه ربط دارد که این شخص مریض باشد یا غیر مریض، اقرار به وارث کند یا اقرار به اجنبی، کمتر از ثلث باشد یا به مقدار ثلث، اقرارش در همه اینها نافذ است،چون این آدم مالک مال

خودش است «و اقرار العقلاء علی أنفسهم نافذ » و این فرق نمی کند که شخص مریض باشد یا غیر مریض، اقرارش نسبت به ثلث باشد یا کمتر و بیشتر از ثلث، این مقتضای قاعده اولیه است، تا بعداً ببینیم که آیا خلاف قاعده اولیه در روایات آمده یا نیامده است.

ص: ۶۸۲

و أمّا فقهاء السنّه فیظهر ممّا نقله العلّامه عن الشافعی، خروج الإقرار للوارث فی مرض الموت عن محط البحث و أنّه لا یقبل.

و إنّما الکلام فی الأجنبی، ففیه روایات ثلاث عن الشافعی:

۱: یصحّ إقراره للأجنبی و أطلق (لم یقیّد بالثلث) و هو أحدی الروایات عن أحمد.

۲: أنّه لا یقبل، لأنّه إقرار فی مرض الموت فأشبه الإقرار لوارث.

اجنبی را به وارث قیاس کرده اند، اقرار به وارث مطلقا جایز نیست، اقرار به اجنبی را هم به اقرار اجنبی حمل کرده اند.

۳: أنّه یقبل من الثلث و لا یقبل من الزائد، لأنّه ممنوع من عطیه ذلک للأجنبی، أی منجزات المریض- این عبارت اشاره به منجزات است، چون در منجزات مریض، اهل سنت می گفتند از ثلث است، وقتی که نمی تواند به اجنبی عطیه بدهد، اقرار هم نمی تواند بکند، در واقع اقرارش را قیاس کرده اند به منجزات، چون در منجزات معتقد به ثلث اند - کما هو ممنوع من عطیه الوارث عندهم فلم یصح إقراره بما لا یملک عطیته بخلاف الثلث فما دون (۱)

پس مقتضای قاعده این است که آدم مالک،مالک مال خودش است، می تواند به هرکس به هر نحو اقرار کند، خواه اجنبی باشد یا وارث، اقل یا اکثر.

أقول: مقتضی القاعده الأولیه — مع قطع النظر عن الروایات الوارده فی المسأله — هو نفوذ الإقرار، و یدلّ علیه سیره العقلاء و الروایات الدالّه علی نفوذ إقرار کلّ شخص علی نفسه مریضاً کان أو غیر مریض، أقرّ للوارث أو للأجنبی، و لکن دراسه الروایات تستدعی الکلام فی موضعین:

الأول: إقرار المریض للوارث.

ص: ۶۸۳

۱- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج۱۵، ص۲۶۸، ط آل البیت.

الثانی: إقرار المریض لغیر الوارث،أعنی الأجنبی.

الموضع الأول: فی الإقرار للوارث

إنّ الروایات الوارده فیه علی طوائف ثلاث:

الأولی: ما یدلّ علی النفوذ مطلقاً

یک دسته روایاتی داریم که اطلاق دارند و می گویند انسان می تواند به وارث اقرار کند، این اطلاق هم شامل اقل است و هم شامل اکثر،

دلّت صحیحه أبی ولّاد علی نفوذ إقرار المریض للوارث مطلقاً، سواء أکان المقرّ به مقدار الثلث، أم أزید منه، و سواء أکان المقرّ ثقه (مرضیّاً أم غیر مرضیّ) أم متّهماً فی إقراره

۱: روی الکلینی عن محمد بن یحیی، عَنْ أَحْمَدَ (بن محمد بن عیسی أو أحمد بن محمد بن خالد) عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی وَلَّادٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ مَرِیضٍ أَقَرَّ عِنْدَ الْمَوْتِ لِوَارِثٍ بِدَیْنٍ لَهُ عَلَیْهِ قَالَ یَجُوزُ ذَلِکَ قُلْتُ فَإِنْ أَوْصَی لِوَارِثٍ بِشَیْ ءٍ قَالَ جَائِزٌ » (۱) .

یکی از خوبی های کلینی این است که همه سند را نقل می کند، اما کتاب تهذیب شیخ طوسی این گونه نیست، بلکه روایت را از کتاب می گیرد، بین شیخ و صاحب کتاب سند است، ایشان سند را در آنجا ذکر نمی کند، بلکه در آخر مشیخه می آورد فلذا باید انسان مشیخه را بگردد تا سند را پیدا کند، اما کار کلینی این است که تمام سند را نقل می کند.

ممکن است کسی بگوید که در بعضی از جاها کلینی از وسط سند شروع کرده، مثلاً از ابن ابی عمیر، پس چطور شما می گویید کلینی همه سند را نقل می کند، و حال آنکه همه سند را ذکر نمی کند، مثلاً از ابن عمیر ذکر می کند، که به این در اصطلاح علم حدیث می گویند: معلّق، یعنی قبلاً سند قبلی را تا ابن أبی عمیر ذکر کرده، در روایت دوم نمی خواهد تکرار کند؟

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۲، من أبواب أحکام الوصایا، ب۱۶، ح۴، ط آل البیت.

جوابش این است که از روایات قبلی فهمیده می شود، یعنی همان قبلی را به این می چسبانیم، بعضی از روایات کافی معلّق اند، یعنی وابسته به سند پیشین و قبلی است. سند قبلی را گفته، علی ابن ابراهیم، عن أبیه ابراهیم بن هاشم، عن ابن أبی عمیر، در دومی که می گوید: عن ابن أبی عمیر، ما قبلش را در حدیث بعدی تکرار نمی کند. بنابراین، اینکه می گویند کلینی همه سند را نقل می کند، اگر بعضی از جاها دیدید که همه سند نیست، به ماقبلش نگاه کنید، ماقبل سند را تکمیل می کند.

و فی الحدیث فقرتان:

الأولی: إقراره لوارث.

الثانیه: إیصاؤه لوارث.

أمّا الأولی: فلا مانع من الأخذ بإطلاقها، و أمّا الفقره الثانیه فلا بدّ من تقیید إطلاقها فیما إذا لم تتجاوز الوصیّه الثلث.

و یمکن أن یقال: إنّ الفقره الثانیه فاقده للإطلاق، لأنّها وردت لردّ ما اشتهر بین السنّه من أنّه لا وصیّه لوارث، و کأنّ السائل سأل عن أصل الوصیّه من غیر نظر إلی کمیتها فقال الإمام ع: جَائِزٌ.

در این «یمکن أن یقال» چه می خواهیم بگوییم؟ عرض کردیم که دومی اطلاق دارد و باید اطلاقش را مقید کنیم، در «یمکن أن یقال» می خواهیم بگوییم که اصلاً اطلاق ندارد، بلکه در مقام رد عامه است، یعنی در مقام بیان نیست، عامه می گویند: لا تجوز الوصیّه لوارث، حضرت می فرماید: تجوز الوصیه لوارث، در مقام بیان همه خصوصیات نیست تا بگوییم مطلق است و باید مقیّد کنیم، اصلاً مطلق نیست، در مقام بیان نیست، دومی در مقام رد عامه است که می گویند: لا وصیه لوارث، این در مقام رد آنهاست، بنابراین، اولی اطلاق دارد، یعنی خواه اقل باشد یا اکثر، مقر امین باشد یا امین نباشد، اما دومی اطلاق دارد، ولی احتیاج به تقیید ندارد، چون در مقام بیان اصل تکلیف است، یعنی در مقام رد عامه است.

فمقتضـی هـذه الرروایه نفوذ إقرار المریض للوارث مطلقـاً من غیر فرق بین حال المقرّ من کونه ثقه أو متّهماً، و من غیر فرق بین کون المقرّ به بمقدار الثلث أو لا.

الثانیه: ما یدلّ علی النفوذ إذا کان المقرّ مرضیّاً

در مقام ایصال نفع نیست، بلکه واقعاً بـدهکار این پسـرش است و می خواهد بدهکاری اش را بدهد، از این نظر مقید است، اما از نظر دیگر چطور که آیا کمتر است یا بیشتر؟ از این نظر اطلاق دارد، فقط یکدانه قید دارد و آن اینکه: إذا کان المقرّ مرضـیّاً، امـا از نظر کمیت اطلاـق دارد، حتی در بعضـی از روایـات مریض هم نیست، امـا مناسـبت حکم و موضوع ایجاب می کنـد که حمـل بر مریض کنـد، چون این گونه مسائـل غالباً موقع مرگ است و مرگ انسان هم ناگهانی و فجئه ای نیست، بلکه غالباً در بستر بیماری می افتـد و اقرار می کند، بنابراین، دین دارد بنام: کون المقرّ مرضـیّاً، می خواهد اقل باشد یا اکثر، غیر مریض مراد نیست، فلذا ما ناچاریم که آن را بر مریض حمل کنیم.

یستفاد من بعض الروایات نفوذ الإقرار بالدین بشرط أن یکون المقرّ مرضیّاً غیر متّهم، و یدلّ علیه:

۲: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَوْصَی لِبَعْضِ وَرَثَتِهِ أَنَّ لَهُ عَلَیْهِ دَیْناً فَقَالَ إِنْ کَانَ الْمَیِّتُ مَرْضِیّاً فَأَعْطِهِ الَّذِی أَوْصَی لَه» (۱) .

ممکن است کسـی بگویـد این روایت خارج از موضوع بحث ماست، چون بحث ما در اقرار است، و حال آنکه این روایت می گویـد: این حدیث در باره اقرار است، ایصاء به معنای أقرّ است، عن رجل أوصـی، عن رجل أقرّ، چرا؟ چون ذیلش دارد: « عَنْ رَجُلٍ أَوْصَی لِبَعْضِ وَرَثَتِه» یعنی راجع به وصیت است و حال آنکه بحث ما در اقرار می باشد نه وصیت؟

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۳، من أبواب أحکام الوصایا، ب۱۶، ح۱، ط آل البیت.

جوابش این است که کلمه: « أَوْصَی» در اینجا به معنای « أقرّ» است، « عَنْ رَجُلٍ أَوْصَی» ، أعنی «عن رجل أقرّ». از کجا می گویید که:« أوصی» به معنای «أقرّ» است؟ چون ذیل روایت دارد: «أَوْصَی لِبَعْضِ وَرَثَتِهِ أَنَّ لَهُ عَلَيْهِ دَيْناً فَقَالَ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ مَرْضِيّاً فَأَعْطِهِ الَّذِی أَوْصَی لَه».

این روایت از نظر کمیت اطلاق دارد، هم شامل قلیل و کم می شود و هم شامل کثیر و زیاد، اما کلمه ی مریض تویش نیست، منتها ما حمل بر مریض می کنیم، چون غالباً این گونه کار ها در موقع مرض پیش می آید.

الروایه محموله علی المریض.

و تتميّز الروايه عن الصحيحه بتقييد نفوذ إقرار المقرّ بكونه مرضيّاً بخلاف الروايه السابقه فقد كانت مطلقه من هذه الحيثيه، نعم هذه الروايه و ما يتلوها مطلقتان من حيث المقرّ من دون تقييده بكونه مريضاً، اللّهم إلّا يحمل على المريض بشهاده أنّه أوصى لبعض ورثته بأنّ له عليه ديناً، و الغالب على مثل هذه الوصايا هو حاله المرض.

۲: ما رواه الشيخ بسند موثّق عن أبی أيوب.

چرا این روایت موثق است؟ چون غیر امامی در سندش است.

سند و متن روایت از قرار ذیل است

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْحُصَيْنِ عَنْ أَبِی أَيُّوبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِی رَجُلٍ أَوْصَی لِبَعْضِ وَرَثَتِهِ أَنَّ لَهُ عَلَيْهِ دَيْناً فَقَالَ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ مَرْضِيّاً فَأَعْطِهِ الَّذِی أَوْصَی لَهُ » (۱) .

این روایت هم مثل روایت پیشین اطلاق دارد،هم اقل را می گیرد و هم اکثر را، همین مقدار که مقرّ آدم ملتزمی است،نمی خواهد ایصال نفع به وارث کند، قبول کن، خواه کمتر باشد یا بیشتر. البته قید مریض نه در روایت قبلی بود و نه در این روایت، ولی حمل بر مریض می شود. چرا؟ چون اجماع داریم که آدم صحیح اقرارش نافذ است ولذا آدم صحیح و سالم این گونه مسائل را ندارد، تمام این مسائل بر سر مریض شکسته می شود و الا آدم صحیح و سالم می تواند مالش را آتش بزند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۴، من أبواب أحكام الوصايا، ب۱۶، ح۸، ط آل البيت.

مرحوم آیت الله بروجردی می فرماید این روایت تقیه ای است، چرا؟ چون این با فتوای مالک موافق است، زیرا فتوای مالک این است اقرار بر وارث جایز است به شرط اینکه جناب مقرّ (اقرار کننده) آدم مرضی باشد. ولی من فتوای مالک را ندیدم، فتوای مالک را در کتاب خلاف دیدم، مالک اصلاً یک چنین مسأله ای ندارد، ولی آیت الله بروجردی در مجلس درسش می فرمود: این روایت و روایت قبلی درش احتمال تقیه است.

أقول: التفصیل الوارد فی الروایه بین کون المقرّ مرضیّاً و عدمه، لیس موجوداً فی مذهب مالک حسب ما نقله الشیخ فی«الخلاف»، و قد نقلناه فی صدر الرساله، قال:« یصحّ الإقرار للوارث فی حال المرض و به قال: أبو عبیده و ... إلی أن قال: و القول الآخر: إنّه لا یصحّ، و به قال مالک و أبو حنیفه و سفیان الثوری و أحمد. (۱) »، فمذهبه عدم صحّه الإقرار للوارث سواء أکان المقرّ مرضیّاً أو لا؟

بنابراین، این دو روایت حمل بر تقیه نیست، چرا؟ چون اصلاً در زمان امام صادق ع مالک، چندان محل از اعراب نداشت، جناب امام صادق در سال:۱۴۸ فوت کرده، مالک هم در سال:۱۷۹ فوت نموده، بین این دو فاصله فوتی زیادی وجود دارد، تقریباً بیش از سی سال فاصله فوتی دارند، و در عداد تلامیذ امام صادق ع است، بله! در زمان امام صادق ع فتوای ابوحنیفه برای خودش مقامی داشت یا سفیان ثوری، مالک این مقام را نداشت.

أضف إلی ما ذکرنا: أنّ مجرد کون مضمون الروایه موافقاً لفتوی مالک الّتی مرّت علیک، لا یوجب ضعفاً، لأنّ المسؤول هو الإمام الصادق ع المتوفّی ۱۴۸ ه، و أمّا مالک فقد توفّی عام ۱۷۹، و الفاصل الزمانی بین الوفاتین یتجاوز ثلاثین سنه، فلم یکن لمالک فی عهد الإمام الصادق ع دور (نقش) کدور أبی حنیفه و ابن شبرمه فی مجال الإفتاء حتی یتّقی منه. نعم صار إمام دار الهجره فی عهد المنصور و بعده.

ص: ۶۸۸

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج۳، ص۳۶۸.

بنابراین،حتی اگر مالك هم این فتوا را داده باشد، باز هم این دلیل بر تقیه نمی شود.

دو دسته روایات را خواندیم، یک دسته می گویند مطلقاً، دسته دوم می گویند مقرّ آدم مرضی باشد،یعنی نخواهد ایصال النفع به وارث کند.

نفوذ اقرار مریض ۹۵/۰۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نفوذ اقرار مریض

همان گونه که قبلاً بیان شد، بحث ما در باره اقرار مریض در دو مرحله است، گاهی نسبت به اجنبی اقرار می کند و گاهی به وارث اقرار می نماید، فعلاً بحث ما در دومی است، یعنی اقرار نسبت به وارث.

چنانچه قبلاً گفتیم روایات ما در این زمینه بر سه طائفه است:

۱: طائفه اول روایت ابی ولّاد بود، روایت ابی ولّاد یك نقطه قوت دارد و آن اینکه مقید به مریض است، اما از دو نظر اطلاق دارد، هم از نظر کمیت اطلاق دارد چون مقید به ثلث نیست و هم از نظر مقر (اقرار کننده) اطلاق دارد، سواء کان المقرّ مرضیّاً أو غیر مرضیّ.

۲: طائفه دوم، دو روایت دارد، یکی روایت ابو أیوب است و دیگری هم روایت منصور بن حازم است، هردو روایت از یك نظر مقیدند، مقید به این است که مقر (اقرار کننده) مرضی باشد، اما از دو نظر اطلاق دارند، چون نه مقید به مرض است و نه مقید به کمیت، یعنی از نظر مرض و غیر مرض اطلاق دارد، چنانچه از نظر کمیت نیز دارای اطلاق می باشند.

به عقیده من هر چند مقید به مریض نیست، منتها اگر انسان تمام سوال ها را بررسی کند، می فهمد که مصب مسأله مریض است و می توان آنها را حمل بر مریض کرد فلذا مریض بودنش قابل حل است، اما از نظر کمیت اطلاق دارد، هم می گیرد ثلث را هم فوق ثلث را.

ص: ۶۸۹

۳: طائفه سوم روایت اسماعیل بن حابر و روایت سماعه است، این هم مقید به مرض است و هم مقید به کمیت که ثلث باشد، اگر مریض است و در حال مرض اقرار می کند، فقط ثلث است.

جمع بین سه طائفه از روایات

حال این پرسش به میان می آید که ما چگونه بین این طائفه سه گانه جمع کنیم؟

جمعش به این است، طائفه اولی که مقید به مرض است، اما از نظر کمیت و مقرّ مقید نیست، با طائفه دوم، مقر را مقید می کنیم، طائفه دوم که روایت منصور حازم و روایت ابو ایوب است، می گوید اگر کمیت بالاست و مطلق، حتماً باید مقرش آدم مرضی باشد نه متّهم، یعنی بدانیم که غرضش ضرر زدن به وارث نیست، بنابراین، اشکال رفع می شود، اولی از نظر کمیت و مقر مطلق بود، دومی می گوید کمیت باشد، کمیت مطلق باشد، اما شرطش این است که مقر مرضی و ثقه باشد، یعنی بدانیم که نظرش خیر رسانی به وارث نیست، نظر ضرر رسانی به دیگر وارثان نیست.

بنابراین، اولی و دومی با هم آشتی می کنند، در کجا آشتی می کنند؟ در کمیت، کمیت می خواهد ثلث باشد یا بالاتر، اما در یکجا دومی به اولی مقدم است، اولی مقید به مرضی بودن و ثقه بودن نیست، دومی مقید است. بنابراین، اشکال رفع شد،اولی می گفت مریض، ولی می گفت از نظر کمیت و مقر من مطلق هستم، می گوییم اما مریض، دومی که روایت منصور حازم و ابو ایوب باشد هم حمل بر مریض می شود، عمده این است که اولی می گفت کمیت مطلق، مقرّ هم مطلق، می گوییم کمیت مطلق،مقر باید مقید باشد، یعنی حتماً باید مقر ثقه و مرضی باشد، آنوقت اشکالی ندارد، قهراً نتیجه این می شود که:« لو کان المقرّ مرضیّاً» یعنی نظرش ضرر زدن نیست، این بیش از ثلث هم در حق وارث نافذ می شود، هیچ اشکالی هم ندارد.

ص: ۶۹۰

اما طائفه سوم که می گوید: ثلث، طائفه سوم که مقید به مریض است و مقید کمیت و ثلث، ناچاریم آن را حمل کنیم بر جایی که مرضی و ثقه نباشد، یعنی حمل کنیم بر جایی که احراز مرضی بودن نکنیم، اینکه می گوید ثلث، در جایی است که مرضی و ثقه نباشد.

فتوای استاد سبحانی

پس فتوای ما این شد که:« لو کان المقرّ مرضیّاً و ثقه ، یجوز إقراره فی الثلث و ما فوق الثلث، و أمّا لو کان غیر مرضیّ و ثقه، یجوز إقراره فی الثلث »، در این فرض مرضی بودن و غیر مرضی بودن مطرح نیست. چرا؟ هر انسانی تا آخرین لحظه زندگی مالک ثلث مال خودش است.

پس طائفه اولی مقید به مرض بود، اما از نظر کمیت و مقرّ، هیچ گونه قیدی نداشت، طائفه دوم مقید به مرض نبود، منتها ما آن را حمل به مریض کردیم،اما از نظر کمیت بالاـ بود،اما مقید بود بر اینکه مقرّ (اقرار کننده) حتما باید مرضی و ثقه باشد تا قولش را بپذیریم.

طائفه سوم که می گوید ثلث، سوم جای بحث نیست، بنابراین، طائفه اولی را مقید می کنیم با طائفه دوم،و سپس نتیجه می گیریم که:« لو کان مرضیّاً و ثقه، یجوز حتی فوق الثلث، و لو لم یکن ثقه، یجوز فی الثلث». چرا؟ لأنّ کلّ إنسان مالک لثلث ماله.

و یقرب منها ما رواه الشیخ عن سماعه قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَمَّنْ أَقَرَّ لِلْوَرَثَهِ بِدَيْنٍ عَلَيْهِ وَ هُوَ مَرِيضٌ قَالَ يَجُوزُ عَلَيْهِ مَا أَقَرَّ بِهِ إِذَا كَانَ قَلِيلا» (1).

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۴، من أبواب أحکام الوصایا، ب۱۶، ح۹ ط آل البیت.

قلیلاً، یعنی إذا کان بمقدار الثلث، یا کمتر از ثلث. البته در کلمه «قلیلاً» سه احتمال وجود دارد، فی حد نفسه قلیل باشد، بالنسبه إلی الترکه قلیل باشد، یا ثلث باشد، در کلمه:« قلیلاً» سه احتمال وجود دارد، فی حد نفسه کم باشد،یا نسبت به ترکه کم باشد یا اینکه مراد از قلیلاً همان ثلث باشد.

و هل المراد، قلّه المال فی حدّ نفسه، أو بالنسبه إلی ما ترکه من المیراث، أو ثلث المال الذی هو أقل بالنسبه إلی ثلثیه؟ وجوه

و عندئذ یقع الکلام فی وجه الجمیع بین هذه الروایات فیمکن الجمع بالوجه التالی:

تدلّ الطائفه الأولی علی نفوذ إقراره للوارث مطلقاً، سواء أکان متّهماً أم لا، فیقیّد إطلاقها بما فی الطائفه الثانیه من اشتراط کون المقرّ مرضیّاً.

و أمّا الطائفه الثانیه فبما أنّها مقیّده بکونه مرضیّاً — قید مرضیّاً را دارد، اما قید مرض را ندارد، از این رو، ناچاریم که آن را حمل بر مرض کنیم – و مطلقه من جهه کونه مریضاً، فإطلاقها حجه فی المقام مع احتمال انصرافها إلی المریض فیکون دلیلاً خاصّاً.

یعنی مقید می شود به ثقه بودن و مرضی بودن، بنابراین، اولی که می گوید مطلقا جایز است، دومی می گوید به شرط جایز است که مقرّ آدم لجوج نباشد، یعنی نظرش خیر رسانی و ضرر رسانی به ورثه نباشد، واقعاً راستگو باشد، در این صورت اشکال ندارد.

و أمّا الطائفه الثالثه فتبقی علی إطلاقها، لأنّ النفوذ إذا کان محدوداً بالثلث فهو نافذ، سواء أکان مرضیّاً أم غیر مرضیّ، إذ لکلّ إنسان عند موته الثلث من أمواله.

طائفه سوم می گوید، ثلث، ثلث گفتن ندارد، چون ثلث را همه گفته اند، یعنی انسان چه مریض باشد و چه مریض نباشد،نسبت به ثلث مال خودش مالک است.

ص: ۶۹۲

فخرجنا بالنتیجه التالیه:

۱: إذا کان «المقرّ به» - یعنی مالی که نسبت به آن اقرار شـده - علی حد الثلث، فلا یشترط فیه شـیء لا کونه مرضـیّاً و لا کونه مریضاً، لأنّه قید غالبیّ، لضروره أن الإنسان یملک ثلث ماله لما بعد موته.

۲: إذا کـان « المقرّ به » - یعنی مـالی که به آن اقرار شـده - أزیـد من الثلث، ففیه التفصـیل بین کـون المقر مرضـیّاً فینفـذ إقراره مطلقاً، سواء کان بمقدار الثلث أو أزید من الثلث، و بین کونه مرضیّاً أو غیر مرضیّ، فیدخل تحت الضابطه الثابته من نفوذ إقراره فی الثلث. و هذا القول هو المعروف بین الأصحاب.

بله، بحث مـا در جایی است که اقرار به وارث می کنـد و این اقرارش مزاحم حق سایر ورثه است، اما اگر این آدم که اقرار می کنـد، اقرارش مزاحم حق غرمـاست نه مزاحم حق ورثه، یعنی اگر اموال را به ورثه بـدهیم، غرمـا نمی تواننـد دین خودش را از ترکه بگیرند، آیا اقرار مقدم است یا حق غرماء؟

این بحث را در منجزات مریض خوانـدیم و در آنجـا گفتیم که حق غرما مقـدم بر منجزات است، اینجا هم می گوییم حق غرما مقـدم بر اقرار است. چرا؟ چون این آدم اگر بخواهـد در منجزات مریض مالـک بشود، یـا در اقرار طرف مالـک بشود، بایـد از ترکه بگیرد، ترکه کی صدق می کند؟ «مِنْ بَعْدِ وَصِیهٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَینٍ » (۱) .یعنی بعد از وصیت و دین.

بنـابراین، ایـن آدم که منجزات مریض دارد یـا اقرار می کنـد، در صـورتی نافـذ است که از ترکه بایـد بگیرد، ترکه چیه؟ ترکه چیزی است که از وصـیت و بعـد از دین باقی می مانـد، یعنی اول به وصـیت عمل می کنـد و هکذا دین میت را هم می دهند، بعـد از این دو، هر چه از اموال او باقی مانـد، ترکه حساب می شود. ولـذا ما معتقـدیم که غرما مقدم است بر منجزات مریض و مقدم بر اقرار است.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

نعم أنّ مورد التفصیل، کون الإقرار للوارث مزاحماً لحق سائر الورثه فیؤخذ به إذا کان مرضیّاً، و أمّا إذا کان مزاحماً لحق غیرهم من الغرماء فالروایه ساکته عنه، فهل یقدّم فیه الإقرار أو یقدّم حق الغرماء، فقد مرّ الکلام فیه فی الرساله السابقه، و سیوافیک أیضاً عند الکلام فی الإقرار لغیر الوارث، فانتظر.

فإن قلت: إنّ هنا طائفه رابعه تنفی نفوذ الإقرار للوارث مطلقاً.

۱: خبر الْقَاسِمِ بْنِ سُلَیْمَانَ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ اعْتَرَفَ لِوَارِثٍ بِدَیْنٍ فِی مَرَضِهِ فَقَالَ لَا تَجُوزُ وَصِیَّتُهُ لِوَارِثٍ وَ لَا اعْتِرَافٌ (لَهُ بِدَیْنٍ)» (۱) .

این روایت اصلاً از بیخ منکر می شود و حال آنکه انسان ثلث را مالک ا ست، خواه فاسق باشد یا عادل، مرضی باشد یا غیر مرضی، هر کسی در آخر عمر خودش ثلث را مالک است، هم می تواند وصیت کند و هم می تواند اقرار نماید. ولی این روایت از بیخ منکر است، معلوم می شود که این روایت علی وجه التقیه وارد شده است. چون اهل سنت نه وصیت به وارث را معتقدند و نه اقرار به وارث را.

۲:خبر مَسْعَدَهَ بْنِ صَدَقَهَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِیهِ ع قَالَ: قَالَ عَلِیٌّ ع: « لَا وَصِیَّهَ لِوَارِثٍ وَ لَا إِقْرَارَ لَهُ بِدَیْنٍ یَعْنِی إِذَا أَقَرَّ الْمَرِیضُ لِأَحَدٍ مِنَ الْوَرَثَهِ بِدَیْنٍ لَهُ فَلَیْسَ لَهُ ذَلِک» (۲) .

قلت: مضمون الروایتین یخالف مذهب الشیعه المأخوذ من أئمه أهل البیت ع، فإنّهم اتفقوا علی جواز الوصیّه للوارث، فلایمکن العمل بها و بما فیها من عدم نفوذ الإقرار للوارث، لأنّ الجمیع أخبار ضعاف تلوح منه التقیه.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۸۹، من أبواب أحکام الوصایا، ب۱۵، ح۱۲ ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۵، من أبواب أحکام الوصایا، ب۱۶، ح۱۳ ط آل البیت.

این دو روایت بر خلاف مذهب شیعه است ولذا ما به آن دو عمل نکردیم، این در واقع طائفه چهارم است که از بیخ منکر می شود و می گوید اقرار موثر نیست.

به این نتیجه رسیدیم که:« إذا کان مرضیّاً و ثقه، ینفذ کلّه، و إذا لم یکن مرضیّاً و ثقه، ینفذ ثلثه».

الموضع الثانی: فی الإقرار لغیر الوارث

حال اگر این آدم به اجنبی اقرار کرد، آنجا چه کنیم؟ در آنجا هم روایات را دسته بندی کردیم، اولین گروه روایاتی است که اصلاً به درد ما نمی خورد و با کاری ندارد، ولو آقایان این روایایت را در این مسأله آورده اند و حال آنکه این گروه از روایات بستگی به بحث ما ندارد.

من یکی از آنها را می خوانم،دومی را هم مضمونش را می گویم:

۱: ما رواه سَعْد بْنِ سَعْدٍ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مُسَافِرٍ حَضَرَهُ الْمَوْتُ فَدَفَعَ مَالًا إِلَى أَحَدٍ مِنَ التُّجَّارِ فَقَالَ لَهُ إِنَّ هَذَا الْمَالَ لِفُلَانِ بْنِ فُلَانٍ لَيْسَ لَهُ فِيهِ قَلِيلٌ وَ لَا كَثِيرٌ فَادْفَعْهُ إِلَيْهِ يَصْرِفْهُ حَيْثُ يَشَاءُ فَمَاتَ وَ لَمْ يَأْمُرْ فِيهِ صَاحِبُهُ الَّذِی جَعَلَهُ لَهُ بِأَمْرٍ وَ لَا يَدْرِی صَاحِبُهُ مَا الَّذِی حَمَلَهُ عَلَى ذَلِكَ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَضَعُهُ حَيْثُ شَاءَ » (۱) .

این روایت را در مبحث اقرار آورده اند، و حال آنکه ظاهر این روایت وصیت به اجنبی است نه اقرار. هر چند صدرش اقرار است، اما ذلیلش به روشنی می گوید وصیت است، چون می گوید: « يَصْرِفْهُ حَيْثُ يَشَاءُ»، چون اگر اقرار باشد و ملک طرف باشد، دیگری حق مداخله کردن را ندارد که چگونه مصرف کند. معلوم می شود که این وصیت است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۳، من أبواب أحکام الوصایا، ب۱۶، ح۶ ط آل البیت.

۲:مکاتبه محمد بن عبد الجبّار الإمام العسکریّ عنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: «كَتَبْتُ إِلَى الْعَسْكَرِيِّ ع امْرَأَةٌ أَوْصَتْ إِلَى رَجُلٍ وَ أَقَرَّتْ لَهُ بِدَيْنٍ ثَمَانِيَةِ آلَافِ دِرْهَمٍ وَ كَذَلِكَ مَا كَانَ لَهَا مِنْ مَتَاعِ الْبَيْتِ مِنْ صُوفٍ وَ شَعْرٍ وَ شَبَهٍ وَ صُفْرٍ وَ نُحَاسٍ وَ كُلُّ مَا لَهَا أَقَرَّتْ بِهِ لِلْمُوصَى إِلَيْهِ وَ أَشْهَدَتْ عَلَى وَصِيَّتِهَا وَ أَوْصَتْ أَنْ يُحَجَّ عَنْهَا مِنْ هَذِهِ التَّرِكَةِ حَجَّتَانِ وَ تُعْطَى مَوْلَاةٌ لَهَا أَرْبَعَمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ مَاتَتِ الْمَرْأَةُ وَ تَرَكَتْ زَوْجاً فَلَمْ نَدْرِ كَيْفَ الْخُرُوجُ مِنْ هَذَا وَ اشْتَبَهَ عَلَيْنَا الْأَمْرُ وَ ذَكَرَ كَاتِبٌ أَنَّ الْمَرْأَةَ اسْتَشَارَتْهُ فَسَأَلَتْهُ أَنْ يَكْتُبَ لَهَا مَا يَصِحُّ لِهَذَا الْوَصِيِّ فَقَالَ لَهَا لَا تَصِحُّ تَرِكَتُكِ لِهَذَا الْوَصِيِّ إِلَّا بِإِقْرَارِكِ لَهُ بِدَيْنٍ يُحِيطُ بِتَرِكَتِكِ بِشَهَادَةِ الشُّهُودِ وَ تَأْمُرِيهِ بَعْدَ أَنْ يُنْفِذَ مَا تُوصِينَهُ بِهِ وَ كَتَبَتْ لَهُ بِالْوَصِيَّةِ عَلَى هَذَا وَ أَقَرَّتْ لِلْوَصِيِّ بِهَذَا الدَّيْنِ فَرَأْيُكَ أَدَامَ اللَّهُ عِزَّكَ فِي مَسْأَلَةِ الْفُقَهَاءِ «۶» قِبَلَكَ عَنْ هَذَا وَ تَعْرِيفِنَا ذَلِكَ لِنَعْمَلَ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَكَتَبَ بِخَطِّهِ إِنْ كَانَ الدَّيْنُ صَحِيحاً مَعْرُوفاً مَفْهُوماً فَيُخْرَجُ الدَّيْنُ مِنْ رَأْسِ الْمَالِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنِ الدَّيْنُ حَقّاً أُنْفِذَ لَهَا مَا أَوْصَتْ بِهِ مِنْ ثُلُثِهَا كَفَى أَوْ لَمْ يَكْفِ» (۱) .

همیشه جناب کلینی از محمد بن عبد الجبّار به یک واسطه نقل می کند. چرا؟ چون محمد بن عبد الجبّار از اصحاب امام حسن العسکری ع است.

این مکاتبه را در کتاب وسائل الشیعه مطالعه کنید تا آن را در جلسه آینده مورد بررسی قرار بدهیم.

ص: ۶۹۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۴، من أبواب أحكام الوصايا، ب۱۶، ح۱۰ ط آل البيت.

اقرار نسبت به اجنبی ۹۵/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقرار نسبت به اجنبی

بحث ما در اقرار مریض است، مریضی که در همان مرض می میرد، چنانچه آخر عمر اقرار کند که این کتاب فلانی است یا من فلان مبلغ را بدهکارم، آیا اقرارش نافذ است یا نه؟

عر ض کردیم گاهی اقرار به وارث است که خواندیم و گفتیم اگر مقر (اقرار کننده) آدم مرضی و ثقه باشد، اقرارش نافذ است و الاـ نافذ نیست و فقط نسبت به ثلث نافذ می باشد، پس اقرار به وراث را خواندیم، فعلاً بحث راجع به اقرار به اجنبی است،یعنی بحث در این است که آیا اقرار به اجنبی نافذ است یا نافذ نیست؟

در اینجا روایات ما چند دسته اند، یک دسته از روایات داریم که اصلاً ارتباطی به بحث ما ندارند، یکی از آنها را در جلسه گذشته خواندیم، الآن روایات دوم را می خوانیم که روایت حضرت عسکری ع می باشد.

مضمون روایت: به امام عسکری ع نامه می نویسد که: زنی، دارای شوهر است – معلوم می شود که این زن چندان دل خوشی از شوهر نداشته است- و در بستر بیماری خوابیده، یعنی مریض و رفتنی است ولذا وصیت می کند که همه اموالم را به فلان شخص بدهید، با این وصیت خود می خواهد شوهر را محروم کند، آن طرف (وصی) آشنا به مسأله بوده ولذا به این زن تذکر داده و گفته اگر این گونه وصیت کنی، از شما نمی شنوند، وصیت فقط در ثلث است، زن گفته پس راه چاره چیست؟ این شخص (وصی) گفته: اقرار کن که همه مالم، از آن فلانی است. یابن رسول الله ! چه باید کرد؟ حضرت فرمود: اگر واقعاً نسبت به آن شخص بدهکار است، پس مال اوست و باید همه اموال را به او داد و زوج می شود محروم، اما اگر بدهکار نیست و فقط جنبه صورت سازی دارد و می خواهد با این کارش زوج را محروم کند، فقط در ثلثش نافذ است، اما در بیشتر از ثلث نافذ نیست، این روایت ربطی به بحث ما ندارد. چرا؟ چون بحث ما در صورت شک است، چون اگر بدانیم که واقعاً بدهکار است، اقرار به دین مقدم می شود، یعنی دین مقدم بر هر چیز دیگر است، بنابراین، بحث ما در جایی است که مشکوک است، یعنی روشن نیست که اقرارش چگونه است و الا اگر بدانیم که اقرارش واقعی است باید بدهیم و اگر بدانیم واقعی نیست، نباید داد، بنابراین، این روایت از محل بحث ما بیرون است.

ص: ۶۹۷

متن روایت

۲: عنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ قَالَ: « كَتَبْتُ إِلَى الْعَسْكَرِيِّ ع امْرَأَةٌ أَوْصَتْ إِلَى رَجُلٍ وَ أَقَرَّتْ لَهُ بِدَيْنٍ ثَمَانِيَهِ آلَافِ دِرْهَمٍ وَ كَذَلِكَ مَا كَانَ لَهَا مِنْ مَتَاعِ الْبَيْتِ مِنْ صُوفٍ وَ شَعْرٍ وَ شَبَهٍ وَ صُفْرٍ وَ نُحَاسٍ وَ كُلُّ مَا لَهَا أَقَرَّتْ بِهِ لِلْمُوصَى إِلَيْهِ وَ أَشْهَدَتْ عَلَى وَصِيَّتِهَا وَ أَوْصَتْ أَنْ يُحَجَّ عَنْهَا مِنْ هَذِهِ التَّرِكَهِ حَجَّتَانِ وَ تُعْطَى مَوْلَاهٌ لَهَا أَرْبَعَمِائَهِ دِرْهَمٍ وَ مَاتَتِ الْمَرْأَهُ وَ تَرَكَتْ زَوْجاً فَلَمْ نَدْرِ كَيْفَ

الْخُرُوجُ مِنْ هَذَا وَ اشْتَبَهَ عَلَيْنَا الْأَمْرُ وَ ذَكَرَ كَاتِبٌ أَنَّ الْمَرْأَهَ اسْتَشَارَتْهُ فَسَأَلَتْهُ أَنْ يَكْتُبَ لَهَا مَا يَصِحُّ لِهَذَا الْوَصِیِّ فَقَالَ لَهَا لَا تَصِحُّ تَرِكَتُكِ لِهَذَا الْوَصِیِّ «۴» إِلَّا بِإِقْرَارِكِ لَهُ بِدَيْنٍ يُحِيطُ بِتَرِكَتِكِ بِشَهَادَهِ الشُّهُودِ وَ تَأْمُرِيهِ بَعْدَ أَنْ يُنْفِذَ مَا تُوصِينَهُ بِهِ وَ كَتَبَتْ لَهُ بِالْوَصِيَّهِ عَلَى هَذَا وَ أَقَرَّتْ لِلْوَصِیِّ بِهَذَا الدَّيْنِ فَرَأْيُكَ أَدَامَ اللَّهُ عِزَّكَ فِی مَسْأَلَهِ الْفُقَهَاءِ قِبَلَكَ عَنْ هَذَا وَ تَعْرِيفِنَا ذَلِكَ لِنَعْمَلَ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَكَتَبَ بِخَطِّه إِنْ كَانَ الدَّيْنُ صَحِيحاً مَعْرُوفاً مَفْهُوماً فَيُخْرَجُ الدَّيْنُ مِنْ رَأْسِ الْمَالِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنِ الدَّيْنُ حَقّاً أُنْفِذَ لَهَا مَا أَوْصَتْ بِهِ مِنْ ثُلُثِهَا كَفَى أَوْ لَمْ يَكْف» (۱) .

فقه الحديث: إنَّ المرأه على ما يعطيه صدر الحديث أقرّت بدين، أو أوصت بأمور كثيره تستوعب جميع التركه و كان المعروف عند فقهاء السنه فى المسأله أنّ الإقرار ينفذ من الثلث كالوصيّه ، و كانت المرأه قبل موتها عالمه بذلك شاورت شخصاً و هو أرشدها إلى طريق تنفيذ جميع ما أقرّت به و ما أوصت إليه و هو أن تقرّ «للموصى له» بدين يحيط بعامه التركه و تستشهد على ذلك ثمّ تأمر الموصى له بتنفيذ ما أوصت به.

ص: ۶۹۸

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۱۹، ص۲۹۴، من أبواب أحكام الوصايا، ب۱۶، ح۱۰، ط آل البيت.

فلما وصل الکتاب إلی الإمام العسکریّ ع فأجاب بأنّه إذا کان الـدین معروفاً مفهوماً (أی دیناً واقعیاً لا صوریاً) یخرج من رأس المال، و إلّا لا یعتدّ بالدین بالإقرار و إنّما ینفذ ما أوصت به من ثلثها علی قدر کفایته.

هـذا هو المفهوم من الروایه ولکن لا یحتج بها فی المقام، لأنّه خصّ الإخراج من الأصل إذا کان الدّین أمراً قطعیاً حیث قال:« إن کان الدّین صحیحاً معروفاً مفهوماً» و هو خارج عن محل البحث لشمول قوله سبحانه: «مِنْ بَعْدِ وَصِیهٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَینٍ » (۱) .

بحث در طائفه اولی به پایـان رسـید، طـائفه اولی از محـل بحث بیرون است چون محـل بحث مـا جـایی است که مشکوک و مظنون است، یعنی واقعیت برای ما روشن نیست. اگر واقعیت روشن باشد که دیگر جای بحث نیست.

القسم الثانی: ما یدلّ علی عدم النفوذ مطلقاً

طائفه روایاتی هستند که می گویند اصلاً و مطلقاً اقرار مریض نافذ نیست، نه در ثلث و نه در غیر ثلث.

کخبر السَّکُونِیِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَلِیٍّ ع: « أَنَّهُ کَانَ یَرُدُّ النِّحْلَهَ فِی الْوَصِیَّهِ وَ مَا أَقَرَّ بِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ بِلَا ثَبْتٍ وَ لَا بَیِّنَهٍ رَدَّه» (۲) .

بناء علی أنّ المراد من الردّ هو الردّ مطلقاً لا کالرد فی الوصـیه . و الروایه معرض عنها لا یحتج بها، و قد مرّ مثلها فی المقام الأول و هو و إن لم یکن مقیداً بالمریض و لکنّه منصرف إلیه أو یعمّه بإطلاقه.

القسم الثالث: النفوذ إذا کان مصدقاً أو مأموناً

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۵، من أبواب أحکام الوصایا، ب۱۶، ح۱۲، ط آل البیت.

دوتا روایت داریم که یکی از آنها روایت ابی بصیر است و دیگری روایت بیّاع السابری، این دوتا روایت می گویند کسی که اقرار می کند اگر واقعاً آدم مرضی و ثقه است، راستگوست، واقعاً نمی خواهد ورثه را محروم کند، اقرارش قبول است و آن را می پذیریم. اما اگر مرضی و ثقه نیست، در اینجا نسبت به ثلث می پذیریم نه بیشتر از ثلث.

البته این دو روایت فرق می کند، از یک روایت استفاده می شود که مطلقاً پذیرفته نمی شود، از روایت دیگر استفاده می شود که فقط نسبت به ثلث پذیرفته می شود نه بیشتر از ثلث.

یستفاد من الروایتین الاولیین بعد الإمعان و الدقّه النفوذ من الأصل إذا کان المقرّ مصدقاً مأموناً، و إلا فیخرج من الثلث. و إلیک دراستهما:

۱: ما رواه الشیخ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ مَالُ مُضَارَبَهٍ فَمَاتَ وَ عَلَیْهِ دَیْنٌ وَ أَوْصَی أَنَّ هَذَا الَّذِی تَرَکَ لِأَهْلِ الْمُضَارَبَهِ أَ یَجُوزُ ذَلِکَ قَالَ نَعَمْ إِذَا کَانَ مُصَدَّقا» (۱) .

از این روایت استفاده می شود که اگر مصدّق نبود، اصلاً پذیرفته نمی شود، نه نسبت به ثلث و نه نسبت به ما فوق الثلث.

و الروایه تدل علی أنّ المضارب کان عنده مال مضاربه أولاً ، و علیه دین ثانیاً لغیر أهلها (مضاربه) فخاف الرجل أنّه إذا لم یقرّ بأنّ المال لأهل المضاربه یتملکه الدائن بزعم أنّه ملک المدیون. فبها أنّ هذا الإقرار بظاهره کان إضراراً علی الدائن حیث لم یترک شیئاً یؤدّی به الدین، سأل الإمام ع عن جواز هذا الإقرار ، فقال بالجواز إذا کان مصدّقاً، أی مصدّقاً عند الناس و معنی جواز الإقرار هو تصدیقه بأنّ العین أو الأعیان الموجوده عنده لأهل المضاربه فتدفع إلیهم و إن أورث ضرراً علی الوارث و الدائن. و الحدیث یقرب مما ورد فی روایات القسم الأول: أی الإقرار للوارث، فقد جاء فیه تصدیقه إذا کان مرضیّاً، و المورد من قبیل الإقرار للأجنبی و هو أهل المضاربه، و المقرّ به، هو العین لا الدین بشهاده قوله:« أنّ الذی ترک لأهل المضاربه».

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۶، من أبواب أحکام الوصایا، ب۱۶، ح۱۴، ط آل البیت.

۲: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْعَلَاءِ بَيَّاعِ السَّابِرِيِّ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ اسْتَوْدَعَتْ رَجُلًا مَالًا فَلَمَّا حَضَرَهَا الْمَوْتُ قَالَتْ لَهُ إِنَّ الْمَالَ الَّذِي دَفَعْتُهُ إِلَيْكَ لِفُلَانَةَ وَ مَاتَتِ الْمَرْأَةُ فَأَتَى أَوْلِيَاؤُهَا الرَّجُلَ فَقَالُوا لَهُ إِنَّهُ كَانَ لِصَاحِبَتِنَا مَالٌ وَ لَا نَرَاهُ إِلَّا عِنْدَكَ فَاحْلِفْ لَنَا مَا لَهَا قِبَلَكَ شَيْ ءٌ أَ فَيَحْلِفُ لَهُمْ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ مَأْمُونَةً عِنْدَهُ فَلْيَحْلِفْ لَهُمْ وَ إِنْ كَانَتْ مُتَّهَمَةً فَلَا يَحْلِفْ وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُه» (۱) .

و هل الموضوع جواز الحلف و عدمه، من دون نظر إلى نفوذ إقراره فى صوره جواز الحلف، و عدم نفوذه فى صوره عدم جوازه، أو أنّ جواز الحلف لأجل عدم نفوذه؟

المتبادر هو الثانى، إذ الغايه من السؤال توجيه الودعىّ إلى ما يجب عليه، فهل يدفع الوديعه إلى فلانه أو يدفعها إلى الوارث، فتجويز الحلف فيما إذا كان المقرّ مرضيّاً، عباره أخرى عن لزوم دفع الأمانه إلى صاحبها.

در هر حال اين دو روايت در يک مسأله با هم شريكند و آن اين است كه اگر اين آدم، آدم مرضى، مامون و ثقه است، قولش را قبول مى كنيم.

اما اگر مامون، مرضى و ثقه نيست، اولى مى گفت اصلاً قبول نكنيد، دومى گفت فقط در ثلث قبول كنيد، نه ما فوق الثلث.

حال اين تعارض را چگونه حل كنيم؟ در جلسه آينده انشاء الله بيان خواهيم كرد.

در اينجا يک احتمالى است،من احتمال را گفته ام، ولى احتمال ضعيفى است و آن اين است آيا اين آدم كه قسم مى خورد، سوالش اين است كه آيا قسم جايز است يا قسم جايز نيست؟ امام ع مى فرمايد: اگر مامون است جايز است، اما اگر مامون نيست جايز نيست، يا علاوه بر جواز حلف، پرداختن مال است، اگر مامون است، مال را به آن طرف بپرداز و اگر مامون نيست، نپرداز، فرق نهادن بين مامون و غير مامون، فقط در جواز حلف و عدم جواز حلف نيست، بلكه اثر آن است، آنجا كه حلف جايز است، پول را هم بده، اما اگر جايز نيست، پول را نگهدار، ورثه و زوج بگيرد.

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۱۹، ص۲۹۱، من أبواب أحكام الوصايا، ب۱۶، ح۲، ط آل البيت.

احتمال اول که بگوییم حلف، فقط برای سوال از جواز حلف است، بلکه سوال علاوه بر جواز حلف، از مسأله دیگر هم است و آن کدام است؟

و الـذی یشـهد علی ذلـک ذیـل الحـدیث، أعنی قوله: «وَ إِنْ كَانَتْ مُتَّهَمَةً فَلَا يَحْلِفْ وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُه».

فـإنّ معنـاه أنّها إذا کانت متّهمهً یـدفع المال إلی الوارث، إذ لیس لها حق التصـرّف فی أموالها، إلّا فی ثلثها لا فی جمیعها، و هی تصرّفت فی الجمیع.

و هـذا هو مضـمون التعلیل، و أمّا أنّه هل یجوز إقراره فی صوره الإتهام فی مقـدار الثلث أو لا؟ فالظاهر هو الأول لقوله: «وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُه» فکأنّ الروایه بصـدد تنزیل الإقرار منزله الوصـیّه فکما أنّها إذا أوصت بالزائـد علی الثلث لا ینفذ إلّا فی مقداره، فهکذا إذا أقرّ بالزائد، فینفذ فی مقداره.

تا اینجا سه طائفه اول را خواندیم، طائفه اول چندان ارتباطی نداشت، طائفه دوم گفت اصـلاً ندهید، طائفه سوم گفت باید فرق بگذارد بین مامونه و غیر مامونه.

اقرار مریض نسبت به اجنبی ۹۵/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقرار مریض نسبت به اجنبی

بحث مـا در جایی است که انسان مریض، در حال مرض به اجنبی اقرار کنـد نه به وارث، در اینجا روایات ما سه دسـته بودنـد، گروه اول و دوم رد شدنـد، گروه سوم مورد نظر مـاست و آن این است که حضـرات می فرماینـد اگر جنـاب مقر (اقرار کننـد) مرضی و ثقه است، یعنی نظرش ضرر زدن به ورثه و یا خیر رساندن به اجنبی نیست، واقعاً خودش را بدهکار می داند، در اینجا از اصـل پرداخت می شـود، و الاـ اگر جنـاب مقر (اقرار کننـده) آدم مظنـون باشـد، یعنی قصـدش ضـرر زدن به ورثه و یـا خیر رساندن به اجنبی باشد، در این صورت از اصل پرداخت نمی شود.

ص: ۷۰۲

در جلسه گذشـته روایات این قسمت را خواندیم، الآن هم دو روایت دیگر می خوانیم، منتها این دو روایت اقرار به وارث است و حال آنکه بحث ما در اقرار به اجنبی می باشـد، فلـذا ممکن است کسـی بگویـد، پس آوردن این دو روایت چه فایـده دارد؟ این دو روایت را به عنـوان مؤیـد آورده ام و می خـواهیم به وسـیله این دو روایت مرضـی را معنی کنیم، چـون در این روایـات کلمه « مَلِیئا» آمده، خواستیم کلمه «« مَلِیئاً» هم معنی کنیم.

حال بایـد ببینیم که معنای کلمه« مَلِیئاً» چیست؟ ممکن است کلمه « مَلِئاً» به معنای ثروتمنـد باشد، یعنی پر، احتمال هم دارد که

کلمه «مليئاً» به معنای ثقه بودن باشـد، کما اینکه اهل لغت می گوینـد، یعنی کلمه « مليّاً» داریم که به معنای طولانی است، ولی کلمه «مليئاً» مهموز است، احتمال دارد که مليئاً به معنانی آدم ثقه باشد.

۱: عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يُقِرُّ لِوَارِثٍ بِدَيْنٍ فَقَالَ يَجُوزُ إِذَا كَانَ مَلِيّا» (۱) .

معلوم می شود که از اصل است.

۲: و عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: « سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَنْ رَجُلٍ أَقَرَّ لِوَارِثٍ بِدَيْنٍ فِي مَرَضِهِ أَ يَجُوزُ ذَلِكَ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ مَلِيّا» (۲) .

وهذان الروايتان ناظرتان إلى الإقرار لوارث و محل البحث الإقرار بالأجنبي.

علت آوردن این دو روایت در اینجا برای روشن شدن معنای کلمه «مليئاً» بوده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۳، من أبواب أحكام الوصايا، ب۱۶، ح۵، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۳، من أبواب أحكام الوصايا، ب۱۶، ح۷، ط آل البیت.

أقول: الظاهر أنّ « المليّء» وصف المقرّ – مقرّ ملیء باشد، نه اینکه وارث ملیء باشد - لا الوارث بقرينه سائر الروايات، ثمّ إنّ المليّ بالياء المشدده، بمعنى المده الطويله كما في قوله سبحانه حاكياً عن خطاب «آزر» لإبراهيم عليه السلام قائلاً: «وَاهْجُرْنِى مَلِيا » (۱) .

کلمه «مليّ » به معنای مدت طویل است، جناب ابراهیم پدری دارد بنام آزر، آزر وقتی دید که حضرت ابراهیم بر دین او طعنه می زند، گفت «وَاهْجُرْنِى مَلِيا » یعنی سالیان دراز از من جدا شو، «مليّاً » با «یاء» به معنای سالهای دراز و طولانی است، ولی در روایات ما کلمه مليئاً با همزه آمده، و أمّا «المليّء بالهمز فيحتمل أن يكون من الملاءه، و هی كنايه عن «الغنى» فيكون الغناء دليلًا على صدق مقاله فی المقام. حضرت غناء و ثروتمند بودن مقرّ (اقرار کننده) را نشانه راستگوی او گرفته است.

ولی من احتمال می دهم که مليئاً به معنای ثقه باشد، چون در لغت کلمه مليئاً به معنای ثقه هم آمده است، اگر به معنای ثقه باشد، با سائر روایت یکی خواهد بود.

و لكن فسّره فى الصحاح بمعنى الوثاقه، حيث قال:« و ملؤ الرجل: صار مليئاً،أى ثقه، فهو غنىّ مليء بيّن الملاءه» (۲) .

پرسش

یک حدیثی را در مقام اول خواندیم بنام حدیث «اسماعیل بن جابر»، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَقَرَّ لِوَارِثٍ لَهُ وَ هُوَ مَرِيضٌ بِدَيْنٍ لَهُ عَلَيْهِ قَالَ يَجُوزُ عَلَيْهِ إِذَا أَقَرَّ بِهِ دُونَ الثُّلُثِ» (۳) .

۱- مریم/سوره۱۹، آیه۴۶.

۲- الصحاح، اسماعیل بن حماد الجوهری، ج۱، ص۷۳.

۳- وسائل الشيعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۲، من أبواب أحكام الوصايا، ب۱۶، ح۳، ط آل البيت.

کمتر از ثلث را برای او تجویز می کند و حال آنکه روایاتی را که ما در دو جلسه قبل و امروز خواندیم،حتی مافوق ثلث را هم تجویز کرد و گفت اگر مومن باشد، ثقه و مرضی باشد، ما فوق ثلث هم اشکالی ندارد، بنابراین،بین این روایتی که در وارث است، و بین روایاتی که اینجا هست، یکنوع تعارض است، چون روایت اسماعیل بن جابر می گوید: « يَجُوزُ عَلَيْهِ إِذَا أَقَرَّ بِهِ دُونَ الثُّلُثِ» مطلقاً سواء كان مرضيّا أو غير مرضيّ. و حال آنکه آن دو روایت گفت اگر مرضی و ثقه باشد، حتی ما فوق ثلث هم اشکالی ندارد، چگونه این تعارض را رفع کنیم؟

پاسخ اول

ممکن است کسی این گونه جمع کند و جواب بدهد و بگوید بحث ما در اقرار به اجنبی است، این روایت که اطلاق دارد در باره وارث است، این جواب، یک جواب سطحی و بدون دقت است. باید جواب محکم تر و قوی تر بدهیم.

اطلاق این روایت می گوید دون الثلث جایز است، یعنی ما فوق الثلث جایز نیست، و حال آنکه آن دو روایتی که در جلسه گذشته خواندیم، یعنی صحیحه علاء و صحیحه ابی بصیر، گفتند اگر مرضی و ثقه باشد، ما فوق الثلث هم اشکالی ندارد.

البته در اینجا جواب دم دستی و سطحی می شود داد و آن اینکه این روایت مربوط به وارث است و بحث ما در باره اجنبی است.

پاسخ دوم

جواب دیگر اینکه بگوییم: ما اطلاق این روایت با آن دو روایت مقید می کنیم. یعنی اطلاقش را با مرضی و ثقه بودن مقیّد می کنیم.

پاسخ سوم

این دو جواب، جواب سطحی و دم دستی است، ولی ما می خواهیم فهم روایت را بیاوریم، اصولاً این روایت ناظر به رد عامه است، چون عامه می گویند اقرار مریض اصلاً مؤثر نیست، حضرت در رد آنها می فرماید اقرار مریض مؤثر است، اهل سنت در واقع اقرار مریض را مثل وصیت برای وارث گرفته اند، همانطور که:« الوصیّه للوارث» از نظر آنها باطل است، اقرار به وارث هم از نظر آنها باطل است، حضرت می خواهد آنها رد کند و بفرماید باطل نیست، بلکه دون الثلث اشکالی ندارد، این روایت ناظر به مسأله فوق ثلث نیست، بلکه در رد قول اهل سنت است.

عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَقَرَّ لِوَارِثٍ لَهُ وَ هُوَ مَرِيضٌ بِدَيْنٍ لَهُ عَلَيْهِ قَالَ يَجُوزُ عَلَيْهِ إِذَا أَقَرَّ بِهِ دُونَ الثُّلُثِ». ردّاً علی العامّه که می گویند دون الثلث هم جایز نیست. اما اگر مرضیّ و ثقه باشد چه باید کرد؟ ناظر به آن جهت نیست. بنابراین، این روایت با روایات قبلی تعارض ندارد.

پس ما در اینجا سه جواب دادیم:

۱؛ این روایت راجع به وارث است، و بحث ما در اجنبی است.

۲: این اطلاق را با دو روایت دیگر مقیّد می کنیم.

۳: خود روایت را مطالعه می کنیم، خود روایت ردّ عامه است که می گویند در دون الثلث پذیرفته نیست، اقرار به وارث مثل وصیت به وارث است، «لا وصیّه لوارث و لا إقرار لوارث». حضرت در ردّ آنها می فرماید این گونه نیست که شما خیال می کنید، بلکه اقرارش همانند وصیتش نسبت به ثلث پذیرفته می شود. تم الکلام فی التعارض، که گاهی خیال شده که روایت اسماعیل بن جابر با مانحن فیه تعارض دارد.

ولی بیت القصید بحث ما این است که بین روایت ابی بصیر و روایت علاء (بیّاع سابری) تعارض است، من این دو روایت را می خوانم، تعارضش را هم بیان می کنم، ببینم که شما چگونه رفع تعارض می کنید، در روایت ابی بصیر خیلی شدت عمل است.

روایت ابی بصیر

عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ مَالُ مُضَارَبَهٍ فَمَاتَ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ وَ أَوْصَى أَنَّ هَذَا الَّذِی تَرَکَ لِأَهْلِ الْمُضَارَبَهِ أَ يَجُوزُ ذَلِکَ قَالَ نَعَمْ إِذَا کَانَ مُصَدَّقا» (۱) . این روایت اطلاق دارد، اگر مرضی و ثقه است، به او بدهید، مال مضاربه است، اما إِذَا کَانَ مُصَدَّقا» هیچ چیزی به او ندهید.

ص: ۷۰۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۹، ص۲۹۶، من أبواب أحکام الوصایا، ب۱۶، ح۱۴، ط آل البیت.

مفهومش این است که اگر مصدق نباشد، نه نسبت به ثلث جایز است و نه در ما فوق الثلث، اطلاق دارد. یعنی هیچ چیز به او ندهید، اصلاً به قولش اعتنا نکنید. اگر مصدق نیست، اصلاً چیزی به او ندهید.

روایت بیاع سابری می گوید اگر مرضی و مصدق است، همه را در راه اقرارش بدهید و گر مظنون است، اصلاً به حرفش گوش نکنید نه در اصل و نه در ثلث. پس اولی با دومی تعارض کرد، چون اولی می گوید اگر مضی و ثقه است، همه اش را در راه اقرارش بدهید، یعنی به اقرارش عمل کنید، اما اگر مصدق و ثقه نیست، اصلاً به حرفش گوش نکنید (لا فی الأصل، و لا فی الثلث).

روایت بیّاع سابری

عَنِ الْعَلَاءِ بَیَّاعِ السَّابِرِیِّ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ امْرَأَةٍ اسْتَوْدَعَتْ رَجُلًا مَالًا فَلَمَّا حَضَرَهَا الْمَوْتُ قَالَتْ لَهُ إِنَّ الْمَالَ الَّذِی دَفَعْتُهُ إِلَیْکَ لِفُلَانَةَ وَ مَاتَتِ الْمَرْأَةُ فَأَتَی أَوْلِیَاؤُهَا الرَّجُلَ فَقَالُوا لَهُ إِنَّهُ کَانَ لِصَاحِبَتِنَا مَالٌ وَ لَا نَرَاهُ إِلَّا عِنْدَکَ فَاحْلِفْ لَنَا مَا لَهَا قِبَلَکَ شَیْ ءٌ أَ فَیَحْلِفُ لَهُمْ فَقَالَ إِنْ کَانَتْ مَأْمُونَةً عِنْدَهُ فَلْیَحْلِفْ لَهُمْ وَ إِنْ کَانَتْ مُتَّهَمَةً فَلَا یَحْلِفْ وَ یَضَعُ الْأَمْرَ عَلَی مَا کَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُه»

روایت بیاع سابری می گوید اگر مصدّقه است، در این روایت می گوید اگر مظنونه است، ثلثش را بپذیرید، ولی در آنجا می گوید اگر مظنونه است، اصلاً به حرفش گوش ندهید، اولی می گوید اگر مظنونه است، اصلاً به حرف او گوش ندهید، یعنی احتمال دروغ در حرف او بدهید، اما در دومی می گوید اگر مظنونه است، به مقدار ثلث به حرف او گوش کنید و این دوتا با همدیگر تعارض می کنند.

ص: ۷۰۷

ما هو الوجه التعارض و ما هو الفرق بينهما؟

فرقش این است که در اولی «طرف» غرماست، در روایت ابی بصیر این آدمّ «أقرّ للأجنبی»، ولی در مقابلش غرماست، اما در دومی مقابلش ورثه هستند، در اولی که می گوید گوش به حرفش ندهید، چون در مقابلش غرماست، اما در دومی در مقابلش غرما نیستند، بلکه در مقابلش ورثه قرار دارند، حال که این فرق روشن شد که در اولی طرف، غرماست، در دومی طرف ورثه هستند، اگر طرف غرما باشد، آقایان می دانید که زن مظنونه حکم وصیت را دارد، مسلّماً وصیت در صورتی نافذ است که انسان بدهکار نباشد، زن مظنونه که اقرار می کند، اقرارش به منزله وصیت است ، یعنی کأنّه وصیت است، وصیت در صورتی نافذ است که مزاحم با دین نباشد، دین مقدم است ولذا در اولی چون طرف غریم است و این زن هم مظنونه و متّهمه است، اقرار متّهمه کالوصیه است، وصیت کی نافذ است؟ وقتی که در مقابل غریم نباشد، ولی در دومی مظنونه است کالوصیه است، اما مقابلش ورثه است، مسلّما وصیت هر انسانی هر چند کذاب هم باشد در ثلث نافذ است، در آنجا مزاحم حق غرماست، در دومی مزاحم حق ورثه است.

در اولی وصیت حق مزاحمت ندارد، اما در دومی حق مزاحمت دارد، به شرط اینکه اقرار مظنونه را کالوصیه تلقی کنیم، وصیت در مقابل غریم نافذ نیست، اما وصیت در مقابل ورثه قابل توجه است.

اقرار المظنونه کالوصیه، اگر مثل وصیت شد، وصیت مزاحم با غرما نیست، اما وصیت مزاحم با ورثه است، هر آدم کذابی اگر وصیت کند، نسبت به ثلث پذیرفته می شود و رثه هم حق اعتراض ندارد، اما مظنونه اقرار کند و حال آنکه در مقابلش غرما صف کشیده اند، می گویند این وصیت قابل نفوذ نیست، چون وصیت بعد از دین است، یعنی اول باید دین طرف را بدهیم و بعداً به وصیت عمل کنیم.

فإن قلت: إنّ بين الروايتين – روايه العلاء و روايه أبی بصير – تعارضا من جانب آخر، فالأولى منهما (روايت علاء بيّاع سابرى) تدلّ على أنّ المقرّ إذا كان متّهماً لا ينفذ إقراره فی الزائد و إن كان ينفذ فی الثلث حيث قال: «وَ إِنْ كَانَتْ مُتَّهَمَةً فَلَا يَحْلِفْ وَ يَضَعُ الْأَمْرَ عَلَى مَا كَانَ فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُه» ، و الثانيه (روايت ابی بصير) تدلّ على أنّه إذا كان متهما لا ينفذ مطلقا سواء فی الثلث أو الزائد عليه حيث ورد فيها:« و أوصى أنّ هذا الذی تركه لأهل المضاربه أيجوز ذلك؟ قال: ((نعم إذا كان مصدّقاً))، و المتبادر أنّه إذا لم يكن مصدّقاً لا ينفذ حتى فی مقدار الثلث.

قلت: الظاهر عدم التعارض و ذلك لاختلاف موردهما، فإنّ الإقرار للأجنبی فی روايه العلاء كان مزاحماً لحق الوارث فلذلك لو كان مصدقاً ينفذ مطلقاً، و إن كان متهماً ينفذ على حد الثلث، كما قال: «فَإِنَّمَا لَهَا مِنْ مَالِهَا ثُلُثُه».

جوابش اين است كه در اولى، اقرارش مزاحم حق غرماست، اين اقرار به منزله وصيت است، وصيت نمی تواند حق غرما را از بين ببرد ولذا آدم ورشكست اگر وصيت كند، اقرارش اصلًا ارزش ندارد، بلكه اول بايد حق غرما را داد و سپس به وصيت عمل بشود.

و أما الإقرار للأجنبی فی روايه أبی بصير، فقد كان مزاحماً لحقّ الغريم فلو كان مصدّقاً ينفذ مطلقاً، لأنّه تصرّف فی ماله حال كونه غير محجور، و أمّا إذا كان متّهماً و مريباً أمره، فلا ينفذ مطلقاً و يقدّم حق الغرماء، لما ذكرنا عند البحث فی الإقرار للوارث أنّه إذا كان مزاحماً لحقّ الغريم و كان المقرّ متهماً، أنّه لا ينفذ مطلقاً، لأنّ الإخراج من الثلث فرع وجود التركه حتّى يخرج المقرّ به من ثلثها، والدّين يعدم التركه، لأنّ الميراث حسب قوله سبحانه: « مِن بَعدِ وَصِيَّةٍ يُوصِی بِهَا أَوْدَينٍ » (۱) عباره عمّا يبقى بعد إخراج الدين، فلو استوى الدين و التركه أو زاد عليها لا يبقى مال فی البين حتّى يصرف فی مورد الإقرار.

ص: ۷۰۹

۱- نساء/سوره۴، آيه۱۱.

خاتمه و فیها مسألتان:

الأولی: إذا کان مصدّقاً و ضاقت الترکه

این آ دم (جناب زید مثلاً) از یک طرف مصدّق است و از طرف دیگر هم بدهکار مردم می باشد، آیا بدهکاری بر اقرار مقدم است یا اقرار مقدم بر بدهکاری است؟

بحث قبلی ما در باره مظنونه بود، یعنی احتمال می دادیم که شاید این آدم دروغ بگوید، ولذا در آنجا گفتیم اگر در مقابل غرماست، گوش به حرفش ندهید، اما اگر در مقابل وارث است، ثلثش را به او بدهید، ولی در اینجا مظنونه نیست، بلکه مصدّقه است، منتها از این طرف می گوید این قالیچه (مثلاً) مال زید است، از طرف دیگر هم بدهکار مردم می باشد، و ترکه هم وافی به هردوتا نیست، آیا اقرار مقدم بر دین است یا دین مقدم بر اقرار است، یا اینکه فرق بگذاریم بین الإقرار بالعین (یعنی قالیچه) و بین الإقرار بالدین الکلّی؟

در اینجا شیخ طوسی مسأله را در کتاب «الخلاف» عنوان کرده و سه تا قول از اهل سنت نقل می کند.بحث را در جلسه آینده دنبال می کنیم.

آیا اقرار مقدم بر دین است یا دین مقدم بر اقرار ؟ ۹۵/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا اقرار مقدم بر دین است یا دین مقدم بر اقرار ؟

بحث در این است که شخصی مرده، و این آدم (میت) از یک طرف اقرار کرده که فلان مالش از آن زید است و از طرفی هم بدهکار مردم می باشد، از طرف سوم ترکه این آدم وافی به هردو (اقرار و دین) نیست، در اینجا چه باید کرد؟ آیا اقرارش مقدم بر دین است یا دین مقدم بر اقرار می باشد؟

البته اگر اقرار به عین کند، مشکل حل است، چطور؟ چون عین مال همان کسی خواهد بود که به نفع او اقرار کرده، اگر برای دینش، ترکه ای باشد، دین را از بقیه اموالش پرداخت می کنند و الا « فَنَظِرَةٌ إِلَی مَیسَرَهٍ » (۱) .

ص: ۷۱۰

۱- بقره/سوره۲، آیه ۲۸۰.

بنابراین، در جایی که اقرار به عین باشد، از محل بحث ما بیرون است، مثلاً به بقال بدهکار است، اما اقرارش به دین نیست، بلکه اقرارش به عین است نه به دین، این عین قبلاً از ملک این آدم خارج شده، اگر ترکه ای باشد، دینش را از آن می پردازند و اگر نباشد، هیچ!

پس بایـد توجه داشت که بحث ما در جایی است که اقرار به عین نکنـد، چون اگر اقرار به عین کند، اقرار به عین مقدم بر دین می باشد.

بحث ما در جایی است که اقرار به دین کنـد، یعنی هردو دین است، مثلاً در مرض موتش اقرار می کنـد که من از فلان مقـدار از جناب زیـد بـدهکارم، از طرف دیگر ما می دانیم که این آدم از دیگران هم بـدهکار است، در اینجا چه باید کرد؟ در اینجا اگر واقعاً ترکه به هردو دین می رسد، هردو دین را از ترکه می پردازند و ادا می کنند، ولی این هم بحث ما نیست.

محل بحث جایی است که ترکه به هردو دین وافی نیست، آیا در اینجا اقرار مقدم بر دین است یا دین مقدم بر اقرار است؟

خلاصه یک دین با بیّنه و دین دیگر با اقرار ثابت شـده است، ولی ترکه وافی به هردو دین نیست و فرض هم این است که مقرّ (اقرار کننده) مرضی و مصدّق و ثقه است، در یک چنین جایی چه باید کرد؟

اقوال مسأله

در اینجا دو قول است:

۱: قول اول مال شـیخ طوسـی است در کتاب خلاف، و برخی از علمای اهل سـنت هم با ایشان در این نظریه موافق است، مانند مالک، شافعی و ...، و آن اینکه یقسّم بیهنما حسب الحصـص، در حقیقت حکم مفلس را پیدا می کند، آدمی که مفلس اسـت و غرما هم مختلفنـد، به یک نفر سـیصد تومان بدهکار است، ولی به دیگری یکصد تومان بدهکار می باشد، در اینجا دو صـد تومانش به سیصد تومانی می دهند، یکصد تومانش را هم می دهند به یکصد تومانی.

ص: ۷۱۱

به بیان دیگر؛ اگر دین ها مساوی هستند، یعنی دینی که با بینه ثابت شده، مقدارش با دینی که اقرار کرده مساوی باشند ، یعنی هردو یکصد تومان است، یقسّم بالتساوی، اگر دین ها با همدیگر اختلاف داشته باشند، یقسّم بالحصص.

۲: ابو حنیفه و همفکرانش می گویند: اگر ترکه وافی به هردو دین نیست، دینی که به وسیله بینه ثابت شده، مقدم است بر دینی که به وسیله اقرار ثابت شده است.

دلیل ابو حنیفه

ایشان برای مدعای خود دلیل روشنی ندارد، ولی دلیل روشنش را دیگران می گویند و آن اینکه: دین اولی که با بینه ثابت شده، معلوم می شود که موقع صحت بوده، اما اقرارش در حال مرض است، این آ دم در حال مرض بیش از ثلث حق تصرف ندارد، حکم این آدم، حکم آدم محجور است، اگر یک آدم محجوری باشد و بعد الحجر تصرّف کند، مسلّماً تصرّفش ممضا نیست، این آدم که موقع مرض موت اقرار می کند بر اینکه من یکصد تومان به زید بدهکارم، این مثل کسی است که مفلس باشد،محجور باشد، حاکم او را محجور التصرف کند، هر چه تصرّف کند، تصرّفاتش باطل است، فلذا حتی اگر قرضی هم گرفته باشد باطل است، هر چه که هست،به دینی می دهند که با بینه ثابت شده است.

جواب از دلیل ابو حنیفه

جوابش این است که شما خلط مبحث می کنید، چطور؟ چون این آدم محجور نیست، بله، اگر محجور باشد، حق با شماست، ولی محجور نیست بلکه مریض است و در حال مرض اقرار می کند، اقرارش هم اقرار مرضی و ثقه است، و قرار شد که اقرار مرضی و ثقه از اصل باشد نه از ثلث، حتی نباید ما این مورد را به منجزات مریض قیاس کنیم، ما در منجزات مریض قائل به ثلث شدیم، اما در اینجا عرض کردیم که اگر مرضی شد، از اصل است نه از ثلث.

ص: ۷۱۲

پس در کلام این آدم که هم نظر با ابو حنیفه می باشد،دو خلط است.چرا؟

اولا؛ این آدم محجور نیست، چون فرض این است که مفلس نیست و حاکم حکم به فلسش نکرده است.

ثانیاً؛ این آ دم مثل منجزات مریض هم نیست، منجزات مریض از ثلث است، در حالی که اقرار این آدم از اصل است (إذا کان مرضیّاً و مصدّقاً)، بله! اگر مرضی و ثقه نباشد، از ثلث است نه از اصل.

دیدگاه استاد سبحانی

بنابراین، قول شیخ طوسی از نظر ما، قول قوی است.

خاتمه و فیها مسألتان:

الأولی: إذا کان مصدّقاً و ضاقت الترکه

إذا کـان المقرّ مصـدَّقا و مأمونـاً و أقرّ بالعین، و مع ذلک علیه دین و لم یکن له ترکه سواه، أو کان و لم یکن وافیا بأداء الـدین، فیقـدّم الإـقرار بالعین علی الـدین علی کل حال – چون دین از ترکه است و این ترکه نیست، فرض این است که اقرار کرده که این مال، مال زید است- لأنّها بحکم إقراره المصدّق لم یکن مالکاً لها (عین) حتّی تورث.

إنّمـا الکلام فیما إذا أقرّ بالـدین، و علیه أیضا دین ثابت بالبینه أو بالإقرار فی الصـحه (یعنی در حال صـحت نه در حال مرض)، فلو کان هنا سعه فی المال، نفذ إقراره من الأصل إذا کان مصدّقا کما هو المفروض، و لو ضاق المال: عنهما.

قال الشیخ: إذا أقرّ بدین فی حال صحته ثمّ مرض فأقرّ بدین آخر فی حال مرضه، نُظر فإن اتّسع المال لهما استوفیا معاً، و إن عجز المال، قُسِّم الموجود علی قدر الدینین، و به قال الشافعی.

و قال أبو حنیفه: « إذا ضاق المال، قُدِّم دین الصحه علی دین المرض، فإن فضل شیء، صرف إلی دین المرض. ثمّ استدل الشیخ علی مختاره بأنّهما دینان ثبتا فی الذمّه فوجب أن یتساویا فی الاستیفاء، لأنّ تقدیم أحدهما علی الآخر یحتاج إلی دلیل» (۱) .

ص: ۷۱۳

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج۳، ص۳۶۷، مسأله۱۲.

و قال العلامه: و لو ضاق عنهما فهو بينهما بالحصص. و به قال مالك و الشافعى و أبو عبيد و أبو ثور.

قال أبو عبيد: إنّه قول أكثر أهل المدينه، لأنّهما حقّان تساويا فى وجوب القضاء من أصل المال لم يختص أحدهما برهن فاستويا، كما لو ثبتا ببيّنهٍ.

و قال النخعى: إنّه يقدّم الدَّين الثابت بالبيّنه – و به قال الثورى و أصحاب الرأى، و عن أحمد روايتان كالمذهبين – لأنّه أقرّ بعد تعلّق الحقّ بتركته، فوجب أن لا يشارك المقرّ له من ثبت دينه ببيّنهٍ، كغريم المفلس الذى أقرّ له بعد الحجر عليه.

ولى اين حرف اشتباه است، يعنى دوتا اشتباه است، اولاً اين آدم مفلس نيست، بله، اگر مفلس باشد و اقرار كند، اقرارش فايده ندارد، ولى فرض اين است كه حاكم به حجر اين آدم حكم نكرده است، يک دينى دارد در حال صحت، يک دينى هم دارد در حال مرض، اما اين آ دم مفلّس و محجور نيست.

علاوه براين، هنوز اين آدم نمرده فلذا دين بقال متعلق به تركه اين آدم نيست، نه دين بقال و نه اين اقراى كه كرده است.

أقول: الظاهر صحّه القول الأول و هو التقسيم بالحصص كما هو الحال فى مال المفلّس إذا ضاق عن أداء الديون، و ما استدلّ به النخعى من ((أنّه تعلّق الحق بتركته، لأنّ الشارع منعه من التصرّف فى أكثر من الثلث)) إنما يناسب منجزات المريض لا إقراره، فإنّ المقرّ يخبر عن الدين عليه، و لا يتصرّف فى ماله، فيشارک المقرّ له من ثبت دينُه بالبينه. و أمّا قوله: ((فلم يشارک من أقرّ له قبل الحجر)) فهو خروج عن موضوع المسأله إذ الموضوع مَن أقرّ فى حال المرض دون أن يكون محجوراً فى التصرف من قبل الحاكم.

ص: ۷۱۴

الثانیه: إذا حابی المشتری بثلثی ماله

مسأله ثانیه را عنوان می کنیم، فتوای شیخ طوسی و خود را بیان می کنیم، این مسأله ای که من عنوان می کنم در تذکره علامه است، علامه حلّی میلیون ها فرع را رویهم می ریزد، من از میان آن فروع، این فرع را انتخاب کردم، ولی ممکن است کسی بگوید جای این فرع، اینجا نیست بلکه جایش در منجزات مریض است، چون بحث ما در اقرار است و این بحث در اقرار نیست، ولی من دیدم که مسأله پر فایده است فلذا من آن را در اینجا آوردم.

مسأله این است که شخصی در حال مرض است، خانه ای دارد که قیمتش سی درهم می باشد، این خانه را در حال مرضش محاباتاً به ده درهم فروخت، چه باید کرد؟ این مسأله برای خود چند صورت دارد:

۱؛ ورثه ، معامله را امضا می کنند، اگر ورثه این معامله را امضا کردند، جای بحث نیست.

۲؛ ورثه اش، این معامله را امضا نمی کنند و اجازه نمی دهند.

اگر ورثه، این معامله را امضا نکردند و اجازه ندادند، مشتری هم دو حالت دارند:

الف؛ مشتری معامله را فسخ می کند، چرا؟ لتبعضّ الصفقه، مشتری می گوید: من همه خانه را به سی درهم خریده ام، اگر بخواهند یک ثلثش را به من بدهند، قبول نمی کنم، فلذا مشتری می تواند معامله را فسخ کند. این هم از محل بحث بیرون است.

۳؛ ورثه، معامله را تجویز نمی کنند.

ب؛ مشتری هم معامله را فسخ نمی کند، در این صورت چه باید کرد؟

فتوای علمای امامیه

در اینجا فتوای علمای امامیه این است که تبعضّ صفقه را مشتری می پذیرد، چه رقم بپذیرد؟

مشتری می گوید من تبعضّ صفقه را می پذیریم، چه کار کند؟ نصف خانه را به ورثه رد می کند، با پنج درهم، فرض کنید که قیمت خانه ثلاثین درهم است، ولی این آدم خانه را به ده درهم خریده، ورثه اجازه نمی دهند، مشتری هم تبعض صفقه را قبول کرده، علمای امامیه می گویند: جناب مشتری باید نصف خانه را به ورثه رد کند با پنج درهم. چرا؟ چون اگر نصف خانه را به ورثه با پنج درهم بر گرداند،حق ورثه را داده، چون قیمت خانه سی درهم است، نصف خانه را بر گردانده، در واقع پانزده درهم بر گردانده، پنج درهم داده، در واقع قیمت خانه را داده، علمای ما می گویند راهش این است که نصف خانه را به اضافه پنج درهم به ورثه بپردازد، نصف خانه را که رد کرد، می شود پانزده درهم، پنج درهم رویش بگذارد، می شود بیست درهم – چون طبق نظر ما، منجزات مریض از ثلث است نه از اصل،– خانه نصفش مال تو، نصفش هم مال این طرف. قهراً این آدم ضرر هم نکرده است.

الثانيه: إذا حابی المشتری بثلثی ماله

إذا باع فی مرضه عيناً لا يملک غيرها و قيمتها ثلاثون، بعشره، فقد حابی المشتری بثلثی ماله و ليس له المحاباه بأكثر من الثلث، فهنا صور:

۱:إذا أجاز الورثه ذلک، لزم البيع إجماعاً، و إن لم يجز.

۲: فإن اختار المشتری فسخ البيع، كان له ذلک لتبعضّ الصفقه عليه.

۳: و إن اختار الإمضاء، فهناک وجوه:

الأول: أنّه (ورثه) يأخذ نصف المبيع بنصف الثمن و يفسخ البيع فی الباقی، و هو خيره العلامه و أحد وجهی الشافعی، و سنشير إلی دليله فی آخر البحث.

الثانی: إنّ المشتری يأخذ ثلثی العين بالثمن كلّه، لأنّه يستحقّ ثلث العين بثمنها الّذی دفعه و الثلث الآخر بالمحاباه.

حکم معامله محاباتی در حال مرض ۹۵/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم معامله محاباتی در حال مرض

اگر انسانی، در حال مرض، خانه خود را که قیمتش سی درهم است، به ده درهم بفروشد (که به این معامله، در اصطلاح بیع محاباتی می گویند – حکمش چیست؟

عرض کردم که مسأله چند صورت دارد:

۱؛ گاهی ورثه آشنا به مقام پدر هستند و می گویند حالا که پدر ما یک چنین معامله را آنجام داده، ما به احترامش آن را اجازه می دهیم فلذا اجازه می دهند، در این صورت جای بحثی نیست که معامله محاباتی پدر صحیح است.

۲؛ ولی گاهی ورثه اجازه نمی دهند، اگر اجازه ندادند، این هم خودش دو صورت دارد:

الف؛ با عدم اجازه ورثه، مشتری معامله را فسخ می کند و ده درهم خود را پس می گیرد.

ب؛ ورثه اجازه نمی دهند، مشتری هم حاضر به فسخ معامله نیست و معامله را فسخ نمی کند.

اقوال مسأله

ص: ۷۱۶

۱: در اینجا علمای شیعه (مانند علامه و دیگران) می فرمایند: اگر مشتری پنج درهم دیگر به ورثه بدهد، نیمی از این ملک را مالک می شود، نکته اش این است که این خانه قیمتش سی درهم بوده، ده درهم را قبلاً داده، پنج درهم هم اگر بدهد، قهراً نصف خانه را مالک می شود،نصف دیگر را هم مال ورثه می شود.

۲: قول دوم این است که:« أنّ المشتری یأخذ ثلثی العین بالثمن کلّه، لأنّه یستحق الثلث العین بالثمن الذی دفعه و الثلث الآخر بالمحاباه.

یعنی مشتری چیزی نپردازد، در همین حالت چیزی نپردازد، بر خلاف اولی، چون در اولی پنج درهم می پرداخت که با ده درهم قبلی، پانزده درهم می شد، ولی دومی قول اهل سنت است و آن این است که چیزی نپردازد،، بگوید دوثلثش مال من است و یک ثلثش هم مال شما، چرا؟ به جهت اینکه ده درهم را داده ام، ده درهم را پدر به من بخشیده، پس پدر شما دو کار کرده، هم معامله کرده و هم بخشیده، ده درهم معامله است، ده درهم دیگر را هم بخشیده، این هم قول دوم است.

پس قول دوم این است که اصلاً چیزی نپردازد و بگوید: جناب ورثه! پدر شما دو کار کرده، ده درهم من باب الثمن از من گرفته، ده درهم دیگر را هم به من بخشیده، ثلثش مال من است و ثلثین دیگرش هم مال من.

جواب از قول دوم

جواب این قول واضح است و آن اینکه پدر ورثه دو کار نکرده، یک کار کرده و آن اینکه فقط فروخته، دو کار نکرده که هم فروخته باشد و هم مقداری را بخشیده باشد، بلکه فقط یک کار کرده و آن فروختن این خانه است به ده درهم.

بنابراین، این قول، قول باطلی است که هیچ چیزی ندهد و در عین حال دو ثلث را هم مالک بشود و بگوید پدر شما هم مقداری از این مال را فروخته و هم مقداری را هم بخشیده است.

۳: قول سوم، مال ابو حنیفه و امثال ایشان است.

الثالث: قال أصحاب الرأی: یقال للمشتری: إن شئت أدّیت عشرةً أخری و أخذت العین، و إن شئت فسخت و لا شیء لک.

قول سوم این است که ورثه می گویند: جناب مشتری! ده درهم به ما بده، همه این خانه مال شما، چرا؟ چون ده درهم را قبلاً داده، ده درهم دیگر هم می دهد،که در مجموع می شود: بیست درهم، ده تای دیگر هم محابات است.اما اگر چیزی به ما ندادی و معامله را فسخ کردی، ما به شما ابداً چیزی نمی دهیم.

اشکالات قول سوم

قول سوم دو اشکال دارد:

اولاً؛ اختیار با خود شان است،اینکه بگویند ده درهم بده، همه را مالک شو، ولی مبنا غلط کرده. چرا؟ چون پدر ورثه دوتا کار نکرده، فقط یک کار کرده و آن اینکه خانه را فروخته است، یعنی فقط خرید و فروش کرده است، نه اینکه هم خرید و فروش کرده و هم مقداری را بخشیده است. البته اگر ورثه بخواهند مردانگی کنند و بگویند ده درهم به ما بده، آنقت همه این خانه مال شما باشد، مردانگی یک مسأله ای است، و الا از نظر مبنا صحیح نیست.

ثانیا؛ اگر مشتری فسخ کرد، چرا دستش خالی باشد، یعنی دستش خالی نیست چون قبلاً مبلغی را داده و قانون فسخ این است: از آنجا که مبیع می رود، از همان جا ثمن هم بیرون می آید، مبیع (بعد از فسخ) از کیسه مشتری می رود، ثمن هم از کیسه جناب ورثه به طرف مشتری می آید.

ص: ۷۱۸

این قول سوم بود. قول دوم و سوم هردو باطل هستند.

۴: قول چهارم، قول مالک است، مالک می گوید فسخ کند، ده درهم را بگیرد، ثلث را هم مالک می شود. چرا؟ چون ده درهم را فسخاً می گیرد، ثلث را هم مالک می شود محاباتاً.

الإشکال، الإشکال، یعنی پدر شما دوتا کار نکرده است.

الرابع: قال مالک: له أن یفسخ البیع و یأخذ ثلث العین بالمحاباه و یسمّیه أصحابه خلع الثلث و هو قول أکثر علمائنا (۱) .

قاعده: لا تعصیب فی الإرث

همان گونه قبلاً بیان گردید، این فصل (یعنی فصلی را که خواندیم) راجع به احوال شخصیه بود، البته این اصطلاح مال اهل سنت است، یعنی آنها در فقه یک بابی را گشوده اند بنام:احوال شخصیه، احوال شخصیه عبارتند از: نکاح، طلاق، ایلاء، میراث و اقرار، و باید توجه داشت که بحث فعلی ما در باره احوال شخصیه است، در این باب دو قاعده را مطرح می کنیم:

۱؛ العصبه. ۲؛ العول. دو قاعده ای که در کتاب ارث می باشد را مطرح می کنیم، اهل سنت، می گویند: المیراث بالعصبه، ما می گوییم: المیراث بالقرابه، لا بالعصبه.

باید به این نکته توجه داشت که ما در کتاب ارث، با اهل سنت دوتا اختلاف داریم، یکی مسأله عصبه است، دیگری هم مسأله عول است، عول عبارت از این است که ترکه کم و فریضه زیادتر است،« عالت الفریضه» فریضه بالاست، در حالی که ترکه کم است، ما این دوتا را به عنوان قاعده بحث می کنیم. کتاب ارث را بحث نمی کنیم، قاعده را بحث می کنیم در کتاب ارث. اتفاقاً قاعده ی ما، با «لا»ی نافیه شروع می شود، یعنی: «لا عصبه فی الإسلام، لا عول فی الإسلام».

ص: ۷۱۹

۱- تذکره الفقهاء، علامه حلی، ج۲، ص۵۱۸، من کتاب الوصیه.

معنای عصبه چیست؟

اگر بخواهیم معنای عصبه را بفهمیم، اول باید سهام ارث را مطرح کنیم، سهام ارثی که در قرآن مجید وجود دارد، شش تاست، اول باید این سهام را حفظ کنیم، آنگاه ببینیم در مقام تقسیم چه کار کنیم؟ اهل سنت می گویند:عصبه، ما می گوییم غیر عصبه، آنها با وجود دختر، به عمو هم سهم می دهند ولذا می گویند با رحلت پیغمبر اکرم ص هم حضرت فاطمه (سلام الله علیها) سهیم است و هم عباس سهیم است، اگر می گویند عباس هم سهیم است، روی مسأله عصبه این حرف را می زنند، می گویند هم اولاد و هم عصبه، عصبه عبارتند از : عمو، عموزاده ها، و امثال شان، اگر بخواهیم این مسأله را تحقیق کنیم، باید دو آیه ارث را حفظ کنیم.

السهام المنصوصه سته:

۱: النصف

در سه مورد، سهم نصف است. یک: اگر همسر انسان بمیرد و اولاد هم نداشته باشد، شوهر نصف می برد، این یکی از مواردش است، یعنی اگر زن بمیرد و دارای اولاد نباشد، زوج از این زنش نصف می برد، بر خلاف جایی که اولاد داشته باشد، که در آنجا ربع می برد.

و له موارد ثلاثه:

۱؛ الزوج إذا لم یکن للزوجه ولد، قال سبحانه: «وَلَکُمْ نِصْفُ مَا تَرَکَ أَزْوَاجُکُمْ إِنْ لَمْ یکُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ...» (۱) و یردّ الباقی إلیها (دختر) قرابه، لا فرضا عندنا.

و برای شما، نصف میراث زنانتان است، اگر آنها فرزندی نداشته باشند.

۲؛ البنت الواحده، قال سبحانه: « وَإِنْ کَانَتْ وَاحِدَهً فَلَهَا النِّصْفُ» (۲) .

اگر کسی مرده است و فقط یک دختر دارد، نصف مالش به دختر می رسد، نصف دیگرش را چه کار می کنند؟ آقایان در باب ارث چنین می گویند: نصف اول را فرضاً می برد، نصف دیگر را قرابه می برد، چون در آن مرحله کسی نیست، اینجاست که اهل سنت می گویند نصف دیگر می رسد به عصبه.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

۳؛ سـهم الأـخت للأب و الأمّ أو الأخت للأب إذا تفرّدنا عن ذكر مساو فی القرب و إلّا فللـذكر مثل حظّ الأنثيين، قال سـبحانه: « سْتَفْتُونَکَ قُلِ اللَّهُ یفْتِیکُمْ فِی الْکَلَالَهِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَکَ لَیسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَکَ ...» (۱) .

کسی مرده، در طبقه اول کسـی نیست، فقـط یک خواهر دارد، یا خواهر ابوینی یا خواهر ابی، نصـفش به آ نها می رسـد، البته اسم اینهـا را کلالـه می گوینـد، گاهی کلاله ابوینی است و گاهی کلاله ابی، چرا کلاله می گوینـد؟ بحثش مفصل است و در یک فرصت دیگر خواهم گفت.

مرحوم طبرسـی در مجمع البیـان اقوالی را ذکر می کنـد که چرا اینهـا را کلاله می گوینـد، علی ای حال اگر کسـی بمیرد و در حـالی که اولاد نـدارد، شوهر نصف از او می برد، اگر بمیرد و فقط یک دختر دارد، باز هم نصف را می برد، اگر بمیرد و فقط یک خواهر دارد خواه ابوینی باشـد یا ابی، البته او هم نصف می برد، البته نصـفش را فرضاً می برد، نصف دیگرش را قرابه. تم الکلام فی السهم الأول.، أعنی النصف.

الثانی: الربع

و له موردان:

۱؛ الزوج إذا کان للزوجه ولد، یقول سبحانه: « فَإِنْ کَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَکُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَکْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِیهٍ یوصِینَ بِهَا أَوْ دَینٍ» (۲) ،

ربع، دو مورد بیشتر نـدارد و اتفاقاً هردو مورد راجع به زوج و زوجه است، اگر زنی بمیرد که دارای اولاد است، شوهرش یک چهارم می برد، اما اگر شوهر بمیرد و اولادی نداشـته باشد، همسـر ربع را می برد، بر خلاف آنجا که اگر اولاد داشـته باشد که در این فرض ثمن می برد.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۷۶.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

خلاصه اینکه محل ربع، زوجه و زوجه است، اگر زوجه دارای اولاد باشد، شوهرش یک چهارم از او ارث می برد و اگر زوج دارای اولاد نیست، زنش از او ربع می برد.

۲؛ الزوجه إذا لم یکن للزوج ولد، قال سبحانه: «وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ» (۱) .

اگر مردی که دارای بچه نیست بمیرد، همسرش یک چهارم از او ارث می برد. تمّ الکلام فی الربع.

الثالث: الثمن

و له مورد واحد:

و هو الزوجه إذا کان للزوج ولد، قال سبحانه: «فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيهٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَينٍ» (۲) .

این یک مورد بیشتر ندارد و آن اینکه شوهر (در حالی که دارای اولاد است) بمیرد، زنش از او یک هشتم ارث می برد.

الرابع: الثلثان

و له موضعان:

۱: البنتان فصاعداً، قال سبحانه: «إِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَينِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ » (۳) .

ثلثان، در مورد دوتا خواهر و یا مورد دوتا دختر است، اگر انسانی بمیرد که ورثه اش فقط دوتا دختر است، دوتا دختر دو ثلث می برند فرضاً، باقی مانده را هم قرابه می برند، چون در آن مرحله کسی نیست.

۲: الأختان فصاعداً للأب أو الأمّ،قال سبحانه: « يسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يفْتِيكُمْ فِی الْكَلَالَهِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يرِثُهَا إِنْ لَمْ يكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَينِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ» (۴) .

اگر کسی بمیرد و فقط دوتا خواهر دارد، البته خواهر های ابوینی و ابی، و الا خواهر ها امی،کلاله ی بعد است، این هم ثلثان را فرضاً می برند، ثلث باقی مانده را قرابه می برند،ولی در آیه مبارکه « فَوْقَ اثْنَتَينِ» آمده و حال آنکه من فرض کردم در بنتان، نکته اش چیست؟

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

۳- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

۴- نساء/سوره۴، آیه۱۷۶.

الرابع: الثلثان

و له موضعان:

۱: البنتان فصاعداً، قال سبحانه: «إِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَينِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ »

الموضوع فی الآیه، هو ما زاد عن اثنتین، لکنّ الإجماع و السنّه دلّا علی ثبوته للبنتین أیضاً.

موضوع در آیه فوق اثنتین است و حال آنکه بنتان هم فرق نمی کند که دوتا دختر داشته باشد یا بیشتر، چرا فوق اثنتین گفته؟

مفسرین گفته اند، علت اینکه فوق اثنتین گفته، خواسته بفهماند در جایی که سه هستند، دو ثلث می برند، نه بیشتر، پس به طریق اولی اگر دوتا بودند بیشتر نمی برند.

البته این نکته نسبت به زیادی خوب است، اما نسبت به نقیصه کافی نیست.

بله،نسبت به زیادی خوب است، چون کسانی که فکر می کنند دوتا دختر بیش از ثلثان ببرند،می گویند جایی که دختر سه تا یا بیشتر است، ثلثان می برند، پس در جایی که دوتا هستند به طریق اولی ثلثان می برند.

و ربما تفسر الآیه بأنّ المراد: فإنّ کنّ اثنتین و ما فوقهما، و أمّا تعلیق الحکم علی فوق الاثنتین، لتفهیم أنّه إذا کانت الفریضه لفوق اثنتین هی الثلثان فالأولی أن لا یزید علیهما إذا کانت اثنتین، و لکنّه مفید فی نفی احتمال الزیاده لا احتمال النقیصه.

و ربما یؤید ذلک بأنّ إذا کانت البنت مع الابن ترث الثلث بحکم « فَلِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیینِ» فأولی أن یکون کذلک إذا کانت مع مثلها فتأمّل.

۲: الأختان فصاعداً للأب أو الأمّ،قال سبحانه: «یسْتَفْتُونَکَ قُلِ اللَّهُ یفْتِیکُمْ فِی الْکَلَالَهِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَکَ لَیسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَکَ وَهُوَ یرِثُهَا إِنْ لَمْ یکُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ کَانَتَا اثْنَتَینِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَکَ».

و الآیه وارده فی الاثنتین و أمّا حکم ما فوق ذلک، فیعلم من السنّه و الإجماع.

ص: ۷۲۳

از نظر ما کلاله خواهر و بردارها هستند، البته معنای کلاله مختلف است ولی روایات ما کلاله را به خواهر و برادر تفسیر کرده اند، یا خواهر و برادر ابوینی یا ابی یا امی، البته ابی و ابوینی دو ثلث است، امی در آخر سوره نساء آمده، ابوینی و ابی در اول سوره نساء آمده، اما خواهر وبرادر امی، در آخر سوره نساء آمده است. ولذا کسانی که با قرآن چندان سر و کار ندارند و از دور دستی بر آتش دارند، می گویند در قرآن تعارض است، چرا؟ چون در اولی سوره نساء می فرماید :کلاله ها ثلثان می برند و حال آنکه در آخر سوره نساء می فرماید: کلاله یک ثلث می برد، توجه ندارند بر اینکه آنچه در اول سوره نساء آمده، کلاله ابوینی و ابوی است، اما آنچه در آخر سوره نساء آمده، تنها امی است.

الخامس: الثلث

و له موردان:

۱؛ الأمّ لم یکن للمیّت ولد، مع عدم الحاجب من الإخوه علی الشرائط الماضیه، قال سبحانه: « فَإِنْ لَمْ یکُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ» (۱) .

و الثلثان للأب قرابه لا فرضاً.

کسی مرده، اما متاسفانه بچه ندارد، اما برادر دارد، برادر در اینجا مو دماغ است. به بیان دیگر: برادر (در واقع) حاجب است، چون در صورتی که برادر نداشته باشد، به مادر ثلث می رسد، اما اگر برادر داشته باشد، ثلث می رسد، بنابراین، هر چند برادر خودش ارث نمی برد، اما در بالا بردن و کم کردن ارث مدخلیت دارد.

پس اگر کسی بمیرد که بچه ندارد و فقط برادر و مادر دارد، برادر ارث نمی برد، اما سبب می شود که به مادر یک ششم برسد، اما اگر بردارد نداشته باشد کما اینکه فرض ما نیز همین است، مادر یک ثلث را می برد.

ص: ۷۲۴

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

۲:سهم الاـثنين فصاعداً من قبل الأـمّ، قال سبحانه: « وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أَخْتٌ فَلِكَلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ» (۱) .

این قسمت راجع به کلاـلمه امی است، اگر کسی مرده، برادر و خواهر دارد، منتهـا برادر و خواهرش نه ابوینی است و نه ابی، بلکه برادر و خواهر امی هستند، برادر و خواهر امری، ثلث می برند. بر خلاف ابوینی و ابی که ثلثان می بردند.

سهم مادر از ارث ۹۵/۰۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: سهم مادر از ارث

نکته ای که در باب ارث قابل ذکر می باشد این است که مادر سه نوع سهم دارد، اگر کسی بمیرد که اولاد ندارد، سهم مادر همانند سهم پدر سدس است، اگر شخصی بمیرد که برادر دارد، در آنجا سهم مادر ثلث است، اما برادر نداشته باشد، سهم مادر در آنجا سدس است.

بنابراین، مادر میت، در دو جا ثلث می برد و در یک جا سدس، در آنجا که اولادی نباشد، یک ششم است، آنجا که اولاد دارد، ولی میت برادر دارد که می گویند حاجب، باز یک ششم (سدس). اما اگر میت برادر نداشته باشد، در آنجا یک سوم است و ثلث.

بنابراین، مادر در تمام حالالت ذوی الفروض است. پدر فقط در یک صورت ذوی الفروض است، کدام صورت؟ در صورتی که بچه اش بمیرد و اولادی هم نداشته باشد، در آنجا ذوی الفروض نیست، در غیر این دو صورت ذوی الفروض نیست، باید قرابه ببرد، نه فرضاً.

پس معلوم شد که مادر سه فرض دارد، یعنی دو نوع است، اما در سه مورد. اما پدر فقط در یک مورد ذوی الفرض است و آن جایی است که اولاد ندارد، ثلث می برد، اما در بقیه صور باید قرابتاً می برد نه فرضاً. همچنین است کلاله امی، یعنی برادر و خواهر مادری، دوتای شان ثلث می برند، اما اگر تک باشند سدس می برند، جفت شان بالاتر ثلث است، اما تک شان سدس است، اگر آیات را ملاحظه کنید، آیات این را می رساند، کلاله امی در آخر سوره نساء است.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

بنابراین، اگر دو خواهر و دوبرادر امی هستند یا بیشتر از دو خواهر و دو برادر امی هستند، سهم شان ثلث است، اما اگر تک باشند، یعنی یکنفر است، او سدس می برد.

السادس: السدس

و له موارد ثلاثه:

۱: كلّ واحد من الأب و الأمّ إذا كان للميت ولد، قال سبحانه: « وَلِأَبَوَيهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يكُنْ لَهُ وَلَدٌ » (۱) .

۲: الأمّ فی هذه الصوره و لكن لم يكن له ولد و كان لها حاجب من الإخوه للميت، قال سبحانه: « فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيةٍ يوصِی بِهَا أَوْ دَينٍ» (۲) ، و الأسداس الخمس للأب قرابه لا فرضاً.

۳: سهم الواحد من قبل الأمّ ذكراً كان أو أنثى، قال سبحانه: « وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ» (۳) .

و أمّا الأسداس الخمسه فيرد إليه قرابه لا فرضاً إذا تفرّد، أو تفرّدت.

هذه هی الفروض المنصوصه فی الكتاب، إذا عرفت ذلک فلندخل فی صلب الموضوع.

التوريث بالعصبه

اتّفقت الإماميه على أنّ ما فضل عن السهام- اگر تركه زياد است و سهم كمتر، - يردّ على أصحاب السهام – طبقه اول اگر از نظر فرض نتوانست همه تركه را ببرد، قرابتاً می برد- بخلاف سائر الفقهاء – آنها می گويند ما فضل من السهام را به عصبه می دهيم-.

و لأجل إيضاح محل الخلاف بين الإماميه و سائر الفقهاء نذكر أُموراً:

الأول: إذا بقی من سهام التركه شیء - بعد إخراج الفريضه - فريضه را در آورديم، اما باز در تركه جا مانديم- فله صور:

۱- سوره نساء، آيه۱۱.

۲- نساء/سوره۴، آيه۱۱.

۳- نساء/سوره۴، آيه۱۲.

الصوره الأولی: صورت اولی کدام است؟ صورت اولای است که فقط میت ذوی الفرض را جا گذاشته، یعنی همه ورثه اش ذوی الفروض هستند ، بر خلاف صور آینده که ورثه اش برخی ذوی الفروض هستند و برخی اصلاً فرضش در قرآن نیامده، بنابراین، فرق اول با بقیه این است که در اولی همه وارث ها ذوی الفروض هستند، فرض آنها را دادیم، اما زیادی مانده، البته به خودشان رد می کنیم— فله صور:

الصوره الأُولی: إنّ المیّت إذا لم یخلف وارثاً إلّا ذوی فروض و لا یستوعب المال کالبنات و لیس معهنّ أحد، أو الأخوات کذالک- در جلسه قبل خواندیم که اگر کسی بمیرد که دوتا دختر دارد، فرضش ثلثان بود، ثلثان را دادیم، باز هم اضافه ماند، یا دوتا خواهر دارد، ثلثان به آنها می رسد، کسی هم در آن طبقه نیست، بقیه را قرابتاً رد می کنیم، اولی در جایی است که همه شان ذوی الفروض هستند و غیر از ذوی الفروض کسی نیست، بر خلاف صور آینده که هم ذوی الفروض داریم و هم غیر ذوی الفروض- کالبنات و لیس معهنّ أحد، أو الأخوات کذالک، فإنّ الفاضل عن ذوی الفروض یردّ علیهم علی قدر فروضهم إلّا الزوج و الزوجه» .

البته زوج و زوجه هر چند ذوی الفروض هستند، اما چیزی به آنها رد نمی شود.

بنابر این، اگر کسی دوتا دختر دارد یا دوتا خواهر دارد، وقتی فرض آنها را دادیم و چیزی زیاده ماند، بقیه را هم به آنها قرابتاً می دهیم و می گوییم دو ثلث را بردارید فرضاً لا قرابه، یک ثلث را هم بردارید قرابهً. اینجاست که ما با اهل سنت اختلاف خواهیم داشت، چون آنها می گویند وقتی اصحاب فرض را دادیم، بقیه را به طبقات بالا (که عصبه باشند) می دهیم.

ص: ۷۲۷

الصوره الثانيه: أن يكون بين أصحاب الفروض مساوٍ لا فرض له- مساوٍ، يعنى چه؟ يعنى در آن طبقه است، اما فرض ندارد، قبلًا گفتيم كه پدر در يك صورت فرض دارد و آن در صورتى است كه اولاد نداشته باشد، اما اگر اولاد داشته باشد چطور؟ پدر در آنجا صاحب فرض نيست، اما در همان طبقه است- و بعباره أُخرى أن يجتمع من لا فرض له مع أصحاب الفرض- بر خلاف صورت اولى، چون در صورت اولى، اصحاب فرض فقط اصحاب بود، توى آنها من لا-فرض له نبود، اما در اينجا هم ذوى الفروض است و هم من لا-فرض له -، ففيها يردّ الفاضل، على المساوى الذى ليس له سهم خاص فى الكتاب و إليك بعض الأمثله:

۱: إذا ماتت عن أبوين و زوج.

زنى مرده و اين زن پدر و مادر هم دارد و شوهر، يعنى شوهر هم دارد، زوج اصحاب فرض است، چون اولاد ندارد، نصفش را به زوج مى دهند، مادر هم اصحاب فرض است و آن ثلث است.

۲: إذا ماتت عن أبوين و زوجه.

فالزوج فى الأوّل، و الزوجه فى الثانى، و الأُم فى كليهما من أصحاب الفروض دون الأب- اب، در اينجا از اصحاب فروض نيست، چرا از اصحاب فروض نيست؟ پدر در صورتى صاحب فرض بود كه اولاد داشته باشد، مادر سه فرض دارد، يعنى دو مورد فرض دارد كه سه تاست، مادر اگر بچه دارد سدس است، اگر بچه ندارد و حاجب دارد، سدس است، اگر حاجب ندارد ثلث است، اما پدر در يك صورت فرض دارد، جايى كه اولاد داشته باشد، آنجا فرض دارد كه ثلث است، اما اگر اولاد نداشته باشد، پدر در آنجا صاحب فرض نيست و لذا مثال عبارت از:« إذا ماتت عن أبوين و زوج»، زوج صاحب فرض است، نصفش را مى برد، مادر هم در اينجا ثلث مى برد، چون حاجب ندارد، نصف را به پدر داديم، ثلث را هم به مادر داديم، يك ششم باقى مانده، چون نصف ما، سه ثلث است، مادر هم يك سوم مى برد، آنهم دو ثلث است، در واقع مى شود: پنج ثلث، يك ثلث جا مى ماند، آن را هم به پدر مى دهيم. چرا؟ چون در اين طبقه است و فرض هم ندارد. —

الصوره الثالثه: إ«ذا مات ...»،عکس اولی، اولی این بود: زنی می میرد که هم پدر و مادر دارد و هم شوهر ، ولی در اینجا عکس است، یعنی مرد می میرد که هم پدر و مادر دارد و هم زوجه، در اینجا باید حساب کنیم که چه جوری ارث می برند؟ زوجه مسلّماً صاحب فرض است و ربع را می برد، چون میت اولاد ندارد، مادر هم در اینجا ذو الفرض است، چون میت اولاد ندارد، ثلث می برد، قهراً ربع را به زوجه می دهند، ثلث را هم را به مادر، بقیه را می دهند به پدر، چرا؟ چون پدر در اینجا ذوی الفروض نیست، ذوی الفروض فقط پدر در یک صورت است « لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ» اما اگر ولد نباشد، پدر ذو الفرض نیست، بقیه را به او می دهند.

فالزوج فی الأوّل، و الزوجه فی الثانی، و الأُمّ فی کلیهما من أصحاب الفروض دون الأب، فما فضل بعد أخذهم، فهو لمن لا فرض له، أی الأب، فللزوج و الزوجه نصیبهما الأعلی و للأُمّ الثلث، و الباقی للأب و هو السدس فی الصوره الأُولی، و نصف خمسه أسداس فی الصوره الثانیه، لأنّه لا فرض له، نعم الأب من أصحاب الفروض إذا کان للمیّت ولد، قال سبحانه: « وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ » (1) .- اما اگر ولد نداشته باشد، اب (پدر) مسکوت است، اما أمّ مسکوت نیست، بلکه ام (مادر) در هردو حالت ذو الفرض است، حاجب داشته باشد، سهمش یک ششم است، حاجب نداشته باشد، یک ثلث است، اما اب (پدر) مسکوت عنه است فلذا در این موارد، باقی مانده را به اب و پدر می دهیم- بخلاف الأُمّ فهی مطلقاً من ذوات الفروض.

ص: ۷۲۹

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

قـال الخرقی فی متن المغنی: ((و إذا کـان زوج و أبوان، أَعطی الزوج النصف و الأمّ ثلث ما بقی- چون فرض این است که بچه ندارد- و ما بقی فللأب، و إذا کانت زوجه، أُعطیت الزوجه الربع، و الأُمّ ثلث ما بقی، و ما بقی للأب.

مـا در هردو بـا آنهـا (اهـل سـنت) اختلاـف داریم، ما مجموع را حساب می کنیم، ولی آنها ما بقی را حساب می کننـد، هم در اولی و هم در دومی، ما مجموع ترکه را ثلثش را حساب می کنیم، ربعش را حساب می کنیم، خمس و سدسش را حساب می کنیم. ولی آنها باقی مانده را حساب می کنند.

قال ابن قـدامه: « هاتان المسألتان تسـمّیان العمریتین لأنّ عمر – عمر بن خطاب مراد است– قضـی فیهما بهـذا القضاء، فتبعه علی ذلک عثمان و زید بن ثابت و ابن مسعود، و روی ذلک عن علیّ (ع)، و به قال الحسن و الثوری و مالک و الشافعی و أصحاب الرأی، و جعل ابن عباس ثلث المال کلّه للأُمّ فی المسألتین، و یروی ذلک عن علیّ ع)) .

۳: ذلـک الفرض، و لکن کـان للأُـمّ حاجب، فللزوج و الزوجه نصـیبهما الأعلی و للأُمّ السـدس، و الکلّ من أصـحاب الفرض، و الباقی للأب الذی لا فرض له، و هو الثلث فی الصوره الأُولی، و النصف و نصف السدس فی الثانیه.

۴: إذا مات عن أبوین و ابن و زوج أو زوجه، فلهما نصـیبهما الأدنی – لأجل الولـد – و للوالدین السدسان و الباقی (أی نصـف خمسه أسداس فی الصوره الأُولی، و الثمن و نصف خمسه أسداس فی الثانیه) للابن الذی لا فرض له.

ص: ۷۳۰

۵: إذا مات عن زوج أو زوجه و إخوه من الأم، و إخوه من الأبوين أو من الأب، فللزوج النصف أو للزوجه الربع، و للإخوه من الأُم الثلث، و الباقی (أی السدس فی الأُولی، و نصف خمسه أسداس فی الثانیه) لمن لا ـ فرض له، أی الإخوه من الأبوین أو الذین یتقرّبون بالأب.

ففی هذه الصوره فالزائد بعد إخراج الفرائض للمساوی فی الطبقه الذی لا فرض له. و لعلّ هذه الصوره موضع اتّفاق بین الفقهاء: السنّه و الشیعه.

الصوره الثالثه: - این صورت سوم،همان صورت اولی است که اول خواندیم – إذا لم یکن هناک قریب مساوٍ لا ـ فرض له و زادت سهام الترکه عن الفروض فهناک رأیان مختلفان بین الفقهاء الشیعه و السنّه. از صورت سوم، کم کم وارد بحث عصبه می شویم، چون قبلی ها جنبه مقدمی داشتند.

عوامل ارث از نظر امامیه ۹۵/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عوامل ارث از نظر امامیه

ملاک ارث از نظر امامیه چهار تاست، یا باید ذو الفرض باشد و یا ذو القرابه، یعنی اگر ذو الفرض نیست، باید قرابت داشته باشد، ملاک سوم زوجیت است، ملاک چهارم هم ولاء می باشد.

به بیان دیگر: امامیه راجع به باب ارث، چهار عامل دارند، یعنی چهار عامل سبب می شود که انسان از دیگری ارث ببرد:

الف؛ الفرض. ب؛ القرابه.ج؛ الزوجیه. د؛ الولاء.

اما در ارث اهل سنت، یک عامل پنجمی بنام عصبه نیز افزوده شده، یعنی عصبه (بما هی عصبه) خودش یک عاملی است در فقه اهل سنت.

شناخت جایگاه عصبه

نکته دیگر این است که باید جای عصبه را بشناسیم، اگر واقعاً ذو الفرضی هست و در کنارش در همان طبقه «من لا فرض له» هم وجود دارد، آنجا قائل به عصبه نیستند، فرض کنید شخصی فوت کرده، هم پدر و مادر دارد و هم زوج، زوج در اینجا نصف ارث را می برد، پدر و مادر هم اگر حاجب نداشته باشند، ثلث را می برند، پدر من لا ـ فرض له است، پدر در یک صورت فرض دارد و آن جایی است که میت ولد داشته باشد « لِکُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَکَ إِنْ کَانَ لَهُ وَلَدٌ». اما اگر میت اولاد نداشته باشد، پدر «لا فرض له» است فلذا باقی مانده مال اوست.

اینکه شنیده ایم که اهل سنت قائل به عصبه هستند، در این مورد قائل نیستند که در کنار ذو الفرض، یک فردی است که از نظر طبقه مساوی است، باقی مانده مال اوست نه مال عصبه. کما اینکه در مثال هایی که من زدم، یک مثالش همین است که ابوینی است و زوجی، زوج نصفش را می برد، مادر هم ثلثش را می برد (اگر حاجب و مو دماغ نداشته باشد)، باقی مانده را اب به عنوان قرابت می برد، هرگز در اینجا به عمو یا برادر نمی دهند. چرا؟ چون در همان طبقه مساوی هست، غایه ما فی الباب لیس له فرض.

جایگاه عصبه از نظر اهل سنت

پس اهل سنت کجا قائل به عصبه هستند؟ در جایی که ذو الفرض هست و ما هم فریضه ذو الفرض را هم دادیم و چیزی از ترکه باقی ماند، اینجا قائل به عصبه هستند و می گویند بقیه را باید به عصبه بدهیم، مثل اینکه میت ابوین ندارد و فقط یک دختر دارد، اهل سنت در اینجا می گویند: نصف مال را به دختر می دهیم،بقیه به عصبه می رسد.

بنابراین، آنها (اهل سنت) هم در صورت اولی قرابت را نفی نمی کنند، صورت اولی کدام بود؟ اگر شخص با ذو الفرض از نظر طبقه مساوی باشد، مانند پدر، در اینجا آنها نیز قائلند که بقیه به پدر می رسد.

اما در جایی که ذو الفرض هست و در کنارش در آن طبقه کسی وجود ندارد، مانند یک دختر یا یک خواهر، در اینجا قائل به عصبه هستند، قرابت را نفی می کنند و به عصبه می دهند.

الأمر الثانی: ما هو المراد من العصبه لغةً و اصطلاحاً؟

ص: ۷۳۲

عصبه از نظر لغت بیش از دو معنی ندارد، البته در قرآن مجید کلمه«عصبه» به معنای جماعت است، فرزندان یعقوب در مقام احتجاج بر اینکه ما از جان یوسف محافظت می کنیم به پدر عرض کردند: « وَنَحْنُ عُصْبَةٌ» (۱) . چطور می شود که این بچه را گرگ بخورد و حال آنکه ما عصبه هستیم، یعنی یک گروه ده نفری هستیم

اما از نظر کلمه عصبه، یکی از دو معنی را دارد، عصبه یا به معنای رابط است، «عصب» یعنی رابط، کما اینکه بین عضله و استخوان و این مفاصلی که ما داریم، رابط بین این عضلات و استخوان، همین عصبه و عصب است.

البته عصب در اصطلاح پزشکان امروز، همان آلت ادارک را می گویند، عصاب به آن چیزهایی می گویند که وسیله ادارک است، مثلاً می گویند فلان شخص ضعف اعصاب دارد، یا قوت اعصاب دارد، ما به این اصطلاح پزشکی کار نداریم، ما می خواهیم عصب را از نظر لغت معنی کنیم، عصب به معنای پی است، پی یا به معنای رابط بین عضله و استخوان است، که آقایان می گویند: أطناب المفاصل، طنب،همان طناب است، یا عصب به معنای احاطه است،کسی که دور سرش یک چیزی را بپیچد، به آن می گویند: عصب، در باره دختر گرامی پیامبر اکرم ص در روایات آمده است: « وَ رُوِیَ أَنَّهَا مَا زَالَتْ بَعْدَ أَبِیهَا مُعَصَّبَةَ الرَّأْس» (۲) . یعنی بعد از پیغمبر اکرم ص همیشه سرش را با یک دستمال کوچکی می بست.

در هر صورت «عصب» در لغت یا به معنای رابط است یا به معنای احاطه می باشد، علی الظاهر هردو معنا مناسب است، عصبه از نظر اهل سنت چهار تاست و آنان عبارتند از: پدر، پسر، برادر و عمو، اینها میت را احاطه کرده اند، انسان را چه در حال حیات و چه در حال ممات، چهار نفر احاطه کرده است، از طرف پایین پسرش است، از طرف بالا، پدرش است، از نظر مساوی برادرش است، از نظر بالاتر عموست، اینها میت را احاطه کرده اند و هم می توانیم بگوییم اینها رابط هستند، البته معنای دوم خیلی بهتر است، بنابراین، عصبه را معنا کردیم. البته غیر از عمو، طبقات بعدی هم عصبه هستند، منتها اینها در طبقه اول قرار دارند.

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۸.

۲- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ج۴۳، ص۱۸۱، ط بیروت.

عصبه از نظر اصطلاح

اما عصبه در اصطلاح اهل سنت بر دو قسم است: العصبه بالنفس و العصبه بالغیر، عصبه بالنفس :«کلّ ذکر لا یدخل فی نسبته إلی المیت، أنثی»: مانند ابن، اب، اخ و عمو، و همچنین اولاد ذکور اینها را عصبه می گویند، نه اولاد أنثی را، البته باید مراتب و ترتیب حفظ شود، هر کدام که به میت نزدیکتر باشد، او در مرحله اول قرار دارد.

العصبه بالغیر، عصبه بالغیر، و آن اینکه انثی باشد، مانند: خواهر، دختر، اولاد اینها، همه اینها عصبه بالغیر هستند، یا خودشان انثی هستند یا ارتباط شان با میت به وسیله انثی است. با وجود عصبه بالنفس، نوبت به عصبه بالغیر نمی رسد، مادامی که ذکر هست هر چند بالا برود، مقدم بر عصبه بالغیر است، مثلاً نوه پسری، عصبه بالنفس است، اما نوه دختری عصبه بالغیر می باشد نه عصبه بالنفس.

اهل سنت معتقدند در جایی که ذو الفریضه فرضش را برد، بقیه باید به عصبه برسد، یعنی بقیه به ذو الفریضه بر نمی گردانند و حال آنکه ما بقیه را به ذو الفریضه بر می گردانیم، منتها قرابتاً نه فرضاً. ولی آنها می گویند وقتی ذو الفرض، فرضش را برد و چیزی باقی ماند، باقی مانده را به عصبه بالنفس می دهیم نه اینکه به ذو الفرض بر گردانیم.

باید به این نکته توجه داشت که در دوجا نزاع ما لفظی است، یعنی خواه بگوییم قرابت و خواه بگوییم عصبه،یعنی هردو طرف یک چیز می گویند، منتها یکی اسمش را گذاشته: قرابت، دیگری اسمش گذاشته: عصبه.

۱: مثلاً کسی مرده که هم پدر دارد و هم پسر، به پدر سدس می رسد، چون اولاد دارد، ابن (پسر) در اینجا ذو الفریضه نیست،ما می گوییم همه مال به ابن می رسد قرابتاً، آنها می گویند همه اش به ابن می رسد عصبه.

ص: ۷۳۴

۲: مورد دومی که باز هم نزاع ما لفظی است، جای است که کسی بمیرد در حالی که یک پدر دارد و یک نوه،یعنی ابن الإبن، آقایان می گویند ابن الإبن (نوه) جانشین ابن است، در اینجا می گویند پدر سدس را می برد چون ذو الفرض است، بقیه به ابن الإبن (نوه) می رسد، منتها ما می گوییم بقیه به ابن الإبن قرابتاً می رسد، آنها می گویند عصبه می رسد، در این دو مثال چندان نزاعی نداریم، یعنی در نتیجه با هم موافقیم.

اما در جاهای دیگر با هم اختلاف پیدا می کنیم، و آن دو مورد است.

الف؛ « مات رجل و ترک بنتاً ...»، ما در اینجا می گوییم بنت نصف را فرضاً می برد، بقیه را هم بنت می برد قرابتاً، ولی آنها می گویند نصف را به بنت می دهند و نصف دیگر را به أقرب العصبه (برادر میت) می دهند نه به بنت. پس در این مورد با اهل سنت فرق می کنیم،ما می گوییم یردّ إلی البنت قرابهً، آنها می گویند: یردّ إلی الأخ عصبه.

ب؛ « ترک بنتاً ...»، بنت نصف را می برد، در این طبقه هم کسی نیست، فقط عمو دارد، ما می گوییم این دختر، نصف را فرضاً می برد، نصف دیگر را هم قرابتاً می برد، ولی آنها می گویند دختر فقط نصف را می برد، بقیه را عمو می برد، چون در این طبقه شخص دیگری ندارد ولذا در باره حضرت زهرا (سلام الله علیها) اهل سنت می گویند نصف مال پیغمبر ص به ایشان می رسد، نصف دیگر به عباس عموی پیغمبر.

حال که این مطلب فهمیده شد، حق این است که قول به عصبه در حقیقت یکنوع میراث جاهلیت است، اصولاً ـ در جاهلیت میراث بر این اساس بود که دختر را محروم می کردند، غالباً سهم اعظم را به پسر می دادند، ما الآن با دلایل قرآنی ثابت می کنیم که عمل این آقایان اهل سنت، اشبه به دوران جاهلیت است.

ص: ۷۳۵

الأول: قوله سبحانه: « لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا » (۱)

برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان از خود بر جای می گذارند، سهمی است؛ و برای زنان نیز، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان می گذارند، سهمی؛ خواه آن مال، کم باشد یا زیاد؛ این سهمی است تعیین شده و پرداختنی.

عمل به عصبه، بر خلاف این آیه است. چرا؟

وجه الاستدلال: أنّه أوجب توریث جمیع النساء و الأقربین و دلّت علی المساواه بین الذکور و الإناث فی استحقاق الارث، لأنّها حکمت بأنّ للنساء نصیبا کما حکمت بأنّ للرجال نصیباً، مع أنّ القائل بالتعصیب، علیه توریث البعض دون البعض مع کونهما فی رتبه واحده و ذلک فی الصور التالیه:

۱: لو مات و ترک بنتاً، و أخاً و أُختاً – ما می گوییم نصفش را به بنت فرضاً بدهید، نصف دیگرش باز به بنت بدهید قرابتاً و ردّاً، آنها می گویند نصفش را به بنت می دهیم، نصف دیگرش را به خواهر نمی دهند، اما به برادر می دهند و حال آنکه خواهر و برادر در رتبه واحد و طبقه واحد قرار دارند، چطور شد که برادر ارث می برد، اما خواهر ارث نمی برد، و حال آنکه قرآن می فرماید: « لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا » ؟ – ولی آنها می گویند: فالفاضل عن فریضه البنت یردّ إلی الأخ، و یحکم علی الأُخت بالحرمان.چرا؟ چون همیشه العصبه بالنفس مقدم است بر عصبه بالغیر، عصبه بالنفس عبارت است از:کلّ ذکر لا یدخل فی نسبته إلی المیت، أنثی. اینجا خواهر کلّ ذکر نیست، کلّ أنثی است.

۱- نساء/سوره۴، آیه۷.

۲: لو مات و ترک بنتاً، و ابن أخ، و ابن أَخت، فالقائل بالتعصیب یعطی النصف للبنت، و النصف الآخر لابن الأخ، و لا شیء لابن أُخته مع أنّهما فی درجه واحده.

۳: لو مات و ترک أُختاً، و عمّاً، و عمهً، فالفاضل عن فریضه الأخت یردّ إلی العمّ، لا العمه.

۴: لو مات و ترک بنتا، و ابن أخ، و بنت أخ، فإنّهم یعطون النصف للبنت، و النصف الآخر لابن الأخ، و لا یعطون شیئا لبنت الأخ مع کونهما فی درجه واحده. آنها فرزند برادر را بر دختر برادر مقدم می کنند و می گویند پسر برادر ارث می برد، اما دختر برادر ارث نمی برد. و این بر خلاف قرآن است. چه فرق می کند ابن الأخ با ابن الأخت و حال آنکه هردو در طبقه واحده هستند؟

فالآیه تحکم علی وراثه الرجال و النساء معاً و بوراثه الجمیع، و القائل بالتعصیب یورّث الرجال دون النساء و الحکم به أشبه بحکم الجاهلیه المبنیه علی هضم حقوق النساء کما سیوافیک بیانه.

قال السید المرتضی: توریث الرّجال دون النساء مع المساواه فی القرب و الدرجه، من أحکام الجاهلیه، وقد نسخ الله بشریعه نبیّنا (ص) أحکام الجاهلیه، و ذمّ من أقام علیها و استمرّ علی العمل بها بقوله سبحانه: « أَفَحُکْمَ الْجَاهِلِیهِ یبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُکْمًا لِقَوْمٍ یوقِنُونَ » (۱) .

یا آنها حکم جاهلیت را (از تو) می خواهند؟! و چه کسی بهتر از خدا، برای قومی که اهل یقین هستند، حکم می کند؟!

و لیس لهم (اهل سنت) أن یقولوا إنّنا نخصّص الآیه الّتی ذکرتموها بالسنّه، و ذلک أنّ السنّه الّتی لا تقتضی العلم القاطع لا یخصّص بها القرآن، کما لم ینسخ بها، و إنّما یجوز بالسنّه أن یخصّص و ینسخ إذا کانت تقتضی العلم و الیقین، و لا خلاف فی أنّ الأخبار المرویه فی توریث العصبه أخبار آحاد لا توجب علماً، و أکثر ما یقتضیه غلبه الظنّ، علی أنّ أخبار التعصیب معارضه بأخبار کثیره ترویها الشیعه من طرق مختلفه فی إبطال أن یکون المیراث بالعصبه، و أنّه بالقربی و الرحم، و إذا تعارضت الأخبار، رجعنا إلی ظاهر الکتاب» (۲) .

۱- مائده/سوره۵، آیه ۵۰.

۲- الانتصار، سید مرتضی علم الهدی، ص۲۷۸.

اشکال

ممکن کسی بگوید این آیه شریفه عام است و ما این عام را به وسیله خبر واحد تخصیص می زنیم، چون« العام یخصّص و المطلق یقیّد».

جواب

ما در جواب می گوییم: درست است که عام قابل تخصیص است و مطلق هم قابل تقیید، اما عام قرآنی را نمی شود با خبر واحد تخصیص زد، زیرا شأن عام قرآنی بالاتر از آن است که بشود آن را با خبر واحد تخصیص زد، و ما هم در علم اصول هنگامی که به این مسأله می رسیم که:

هل یجوز تخصیص القرآن بالخبر واحد؟ نوعاً علمای ما گفته اند: بلهً! می شود با خبر واحد،عام قرآنی را تخصیص زد، ولی جناب محقق فرموده: نه خیر، یعنی نمی شود با خبر واحد، عام قرآنی را تخصیص زد و ما (استاد سبحانی) با ایشان (محقق) هم عقیده هستیم و قائلیم بر اینکه عام قرآنی را نمی شود با خبر واحد تخصیص زد، مقام قرآن بالاتر از آن است که بشود آ ن را با خبر واحد تخصیص زد، بله، با خبر متواتر و خبر مستفیض می شود گفت که عام قرآنی قابل تخصیص است، اما با خبر واحد نمی شود.

پس اولین رد بر عصبه این آیه شریفه شد که می فرماید: « لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا ».

عوامل ارث از نظر امامیه ۹۵/۰۱/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عوامل ارث از نظر امامیه

بحث ما در جایی است که در کنار «ذو الفرض» کسی نیست که « بلا فرض » باشد، در این جا چه باید کرد؟ ما گفتیم که همه اموال را به همان ذو الفرض می گردانند.

ص: ۷۳۸

ولی اهل سنت می گویند آن را به عصبه می دهند نه اینکه به ذو الفرض بر گرداند، عصبه را هم به دو قسم تقسیم کردیم:

الف؛ العصبه بالنفس. ب؛ العصبه بالغیر.

ما با آیاتی بر خلاف نظریه اهل سنت (که قائل به عصبه هستند) استدلال کردیم، آیه اول عبارت بود از: « لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا » (۱) .

عرض کردیم که عمل اهل سنت بر خلاف این آیه مبارکه است، کجا؟ در جایی که کسی مرده و فقط یک دختر دارد، آنها نصف را به بنت می دهند، نصف دیگر را به عصبه (برادر مثلاً) می دهند، و حال آنکه در کنار برادر، خواهر هم هست، چرا به خواهر نمی دهید و حال آنکه خواهر و برادر در رتبه واحده قرار دارند. البته آ نها می گویند برادر عصبه بالنفس است، اما خواهر عصبه بالغیر است، با وجود عصبه بالنفس (که ذکر است) نوبت به عصبه بالغیر (که انثی باشد) نمی رسد.

ما در جواب آنان می گوییم: این قاعده شما، بدون دلیل و مدرک است، چون قرآن کریم می فرماید: وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ »، این درست نیست که به برادر (اخ) بدهیم، اما به اخت (خواهر) ندهیم، بلکه هم باید به اخ داد و هم به اخت.

البته شیعه از اصل منکر است،یعنی از نظر فقه امامیه با وجود بنت و دختر، نوبت به برادر و خواهر نمی رسد و همه اموال را به دختر می دهند، منتها نصفش را فرضاً می دهند و نصف دیگر را قرابتاً.

«بالفرض» اگر ما عصبه را قبول کنیم، باید هم به عصبه بالنفس بدهیم و هم به عصبه بالغیر، یعنی هم باید به برادر (اخ) بدهیم و هم به خواهر (اخت).

۱- نساء/سوره۴، آیه۷.

الآیه الثانیه: « وَأَولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَی بِبَعْضٍ فِی کِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِکَلِّ شَیءٍ عَلِیمٌ» (۱) .

و خویشاوندان نسبت به یکدیگر، در احکامی که خدا مقرر داشته، (از دیگران) سزاوارترند؛ خداوند به همه چیز داناست.

« وَأُولُو الْأَرْحَامِ» برخی بر برخ دیگر تقدم دارند، باید دقت کرد که ملاک اولویت و تقدم چیست؟ طبعاً ملاکش اقربیت است، اگر واقعاً ملاکش اقربیت است، پس با وجود اقرب، نباید ابعد ارث ببرد. و حال آنکه شما می گویید اگر بنت ارث برد، نصفش را به بنت می دهیم و نصف دیگر را به اخ می دهیم و حال آنکه بنت اقرب و نزدیکتر است به میت، بنت بلا فاصله به میت منسوب است، اما اخ و برادر به وسیله پدر منسوب است، یا می گویید اگر اخ نداشته باشد، بقیه را به عمو می دهیم و حال آنکه عمو به وسیله جد به میت منتسب است، « وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَی بِبَعْضٍ فِی کِتَابِ اللَّهِ ». چرا شما (اهل سنت) با وجود اقرب که بنت باشد، بقیه را به عمو می دهید و حال آنکه بنت اولی از اخ و عموست، و این فتوای شما بر خلاف اولویت است.

استدلال ما با آیه مبارکه بر اثر ملاک اولویت است، اگر ملاک اولویت را به دست آوردیم، مسأله خیلی روشن می شود.

دلیل دیگر بر اولویت

یکی از دلایل ما بر اینکه اولویت، اولویت اقربیت است، عمل امیر المؤمنان ع می باشد، چون ایشان هرگاه کسی فوت می کرد و چنانجه بنت و دختری داشت، و هیچ چیز کس دیگری نداشت جز موالی، موالی کدام است؟ موالی عبارت است از: ولاء العتق و یا ولاء الجریره، به آنها چیزی نمی داد، با وجود بنت (مثلًا اگر میت، اخ، عمو، عمه و.. نداشت) اما ولاء جریره یا ولاء عتق داشت، حضرت به موالی چیزی نمی داد.

ص: ۷۴۰

۱- انفال/سوره۸، آیه۷۵.

اگر کسی عبد و غلامی را آزاد کند و آن عبد بمیرد و و ارثی نداشته باشد، وارثش همان معتق (آازد کننده) است، امیر المؤمنان با وجود «بنت» هرگز به موالی چیزی نمی داد.

وجه الاستدلال: أنّ المراد من الأولویه هو الأقربیه، أی الأقرب فالأقرب، و علی ذلک فکیف یرث الأخ أو العمّ مع وجود الأقرب، أعنی البنت أو الأخت، و هما أقرب إلی المیّت من الأخ و العمّ، لأنّ البنت تتقرّب إلی المیّت بنفسها، و الأخت تتقرّب إلی المیّت بالأب، و العمّ یتقرّب إلیه بواسطه الجد، و الأخت تتقرّب بواسطه، و العمّ یتقرّب بواسطتین، و أولاده بوسائط.

بحث در جایی است که بنت نصفش را می برد، نصف دیگرش را به اخ می دهند،اخت نصفش را می برد، نصف دیگرش را می دهند به عم، چرا به اینها می دهید، و حال آنکه خودش هست و خودش اقرب است، اگر نصفش را فرضاً دادید، نصف دیگرش را رداً و قرابه بدهید، چرا به بالاتر و دورتر می دهید.

البته آنها (اهل سنت) نسبت به عصبه ها، مراتب را حفظ می کنند، یعنی با وجود عصبه اقرب، به عصبه ابعد نمی دهند، مثلاً مردی فوت کرده، یکدانه دختر دارد، نصف را به دختر می دهند و نصف دیگر را هم به برادر می دهند، کدام برادر؟ می گویند برادر ابوینی مقدم بر برادر ابی است، در همان جا هم مراتب را رعایت می کنند، اگر میت برادر ندارد، بلکه ابن الأخ دارد، می گویند ابن الأخ ابوینی مقدم بر ابن الأخ ابی است.

ما به آنها می گوییم: همانطور که شما در عصبه الأقرب فالأقرب را رعایت می کنید، در متن ارث هم باید الأقرب فالأقرب را ملاحظه و رعایت کنید، با وجود بنت، چرا به برادر می دهید، با وجود بنت، چرا به عمو می دهید، همان طور که در عصبه می گویید: الأقرب یمنع الأبعد، در متن ارث نیز همین را رعایت کنید.

ص: ۷۴۱

۱: وَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع: « فِی قَوْلِ اللَّهِ وَ أَولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ فِی کِتابِ اللَّهِ - إِنَّ بَعْضَهُمْ أَوْلَی بِالْمِیرَاثِ مِنْ بَعْضٍ لِأَنَّ أَقْرَبَهُمْ إِلَیْهِ رَحِماً أَوْلَی بِهِ ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَیُّهُمْ أَوْلَی بِالْمَیِّتِ وَ أَقْرَبُهُمْ إِلَیْهِ أُمُّهُ (أَوْ أَخُوهُ) أَ لَیْسَ الْأُمُّ أَقْرَبَ إِلَی الْمَیِّتِ مِنْ إِخْوَتِهِ وَ أَخَوَاتِهِ» (۱) .

۲: عَنْ زَیْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّهُ قَالَ:« مِنْ قَضَاءِ الْجَاهِلِیَّهِ أَنْ یُوَرَّثَ الرِّجَالُ دُونَ النِّسَاء» (۲) .

بنابراین، ما با دو آیه استدلال کردیم بر بطلان تعصیب، آیه اول عبارت بود از: « لِلرِّجَالِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِیبٌ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ کَثُرَ نَصِیبًا مَفْرُوضًا » .

ما گفتیم نمی شود که رجال ارث ببرد، اما نساء ارث نبرد، اگر فاضل ترکه را به اخ دادید، باید به اخت هم بدهید و حال آنکه شما (اهل سنت) با وجود اخ و برادر، چیزی به اخت نمی دهند.

در آیه دوم اقربیت را در نظر گرفتیم و گفتیم سهم بنت را باید به خودش بدهیم، چرا به برادر یا به شخص دیگری می دهید « وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَی بِبَعْضٍ فِی کِتَابِ اللَّهِ » با وجود بنت، نوبت به برادر و عمو نمی رسد.

بنابراین، ملاک استدلال در دو آیه مختلف است، در آیه اول ملاک استدلال این است که نمی شود اخ مرزوق باشد، اخت محروم باشد، به اخ بدهیم اما به اخت ندهیم، ملاک استدلال این است که نمی شود یکی ارث ببرد و دیگری ارث نبرد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۸۹، من أبواب موجبات الإرث، ب۸، ح۱۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۸۵، من أبواب موجبات الإرث، ب۸، ح۲، ط آل البیت.

ملاک استدلال در آیه دوم خود دختر است، خود دختر، اقرب است نسبت به میت تا برادر و عمو، اگر نصف را فرضاً به او دادید، بقیه را هم قرابتاً و ردّاً به بنت بدهید.

اشکال اهل سنت بر فقه شیعه

مرحوم سید مرتضی یک کتابی دارد بنام:« الانتصار» در آنجا یک اشکالی را از اهل سنت نقل کرده که بر فقه شیعه اشکال گرفته اند و گفته اند این اشکالی که بر ما می گیرید، بر شما نیز وارد است، اشکال شما این بود که نمی شود یکی ارث ببرد، اما دیگری ارث نبرد، ذکور ارث ببرند، اما اناث ارث نبرند، اتفاقاً شمای «شیعه» هم عکس را قائل هستید، یعنی شما هم در یکجا به اناث ارث می دهید،اما به ذکور ارث نمی دهید. کجا؟

کسی مرده «و ترک بنتاً و عمّاً» شما می گویید همه اش مال بنت است و به عم چیزی نمی رسد.

یلاحظ علیه: ما اگر عمو را محروم کردیم، چون در سه طبقه هستند، اول اولاد است، بعداً اخوه و اخوات است، بعداً عمه ها و عموها هستند، اگر عمو در اینجا محروم است، نه اینکه ما محروم کردیم، بلکه طبقه اش فرق می کند، شما در طبقه واحد محروم کردید و گفتید بنت نصفش را می برد، نصف دیگرش را به برادر و خواهر میت می دهیم و حال آنکه برادر و خواهر در طبقه بعد از بنت هستند، پس قیاس شما، قیاس مع الفارق است.

و یظهر من السید فی الانتصار: أنّ القائلین بالتعصیب ربّما یعترضون علی الإمامیه بأنّ الحرمان موجود فی فقههم،کما إذا مات الرجل عن بنت و عم، أو ابن عم، فإنّ الترکه کلّها للبنت عندهم و لا حظّ لهما، و هو حرمان الرجال دون النساء،عکس القول بالتعصیب، و یشترکان فی الحرمان و مخالفه الذکر الحکیم.

ص: ۷۴۳

والجواب: أنّ الحرمان فی المثال لأجل عـدم الاسـتواء فی القرابه، ألا تری أنّ ولـد الولد (ذکوراً کانوا أو إناثاً) لا یرث مع الولد، لعـدم التساوی فی الدرجه و القرابه، و إن کانوا یدخلون تحت التسـمیه بالرجال و النساء، و إذا کانت القرابه و الدرجه مراعاه بین العم و ابنه، فلا یساوی العم، البنت فی القربی و الدرجه و هو أبعد منها کثیراً.

و لیس کـذلک العمومه و العمّـات و بنـات العم و بنو العم، لأنّ درجه هؤلاء واحـده و قرباهم متساویه و المخالف یورث الرجال منهم دون النسـاء، فالظـاهر الآیـه حجّه علیه و فعله مخالف لها، و لیس کـذلک قولنا فی المسائل الّتی وقعت الإشاره إلیها و هـذا واضح فلیتأمّل» (۱) .

خلاصه جوابش این است که اگر ما در اینجا چیزی به رجال نمی دهیم، چون در طبقه اش نیست، طبقه شان مختلف است.

الآیه الثالثه: « إِنِ امْرُؤٌ هَلَکَ لَیسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَکَ ...» (۲) .

کلمه « هَلَکَ» در اینجا به معنای «مات» است، اگر کسـی از دنیا رفت و مرد، و یک خواهر دارد، می گوینـد خواهر در صورتی نصف را می برد که طبقه قبلی نباشد، یعنی میت ولد نداشـته باشد، اگر ولد داشـته باشد، به خواهر چیزی نمی رسد. پس شرط وارث بودن اخت،این است که طرف ولد نداشته باشد و الا اگر ولد داشته باشد، چیزی به اخت نمی رسد.

نحوه استدلال با آیه مبارکه

مـا چطور می توانیم با این آیه بر بطلان تعصیب اسـتدلال کنیم؟ می گوییم اتفاقاً روی تعصـیب، گاهی اخت ارث می برد، در حـالی کـه میت بچه دارد، کجـا؟ جـایی که تعصـیب بـالنفس نباشـد، تعصـیب بـالغیر باشـد، شخصـی مرده و فقـط یـک دختـر دارد،نصـفش را به دختـر دادنـد، بعـداً دیگر ذکری نیست که به او بدهنـد، یعنی نه برادری هست و نه عمـوی و نه عمه ای، اما یک خواهر دارد، نصـفش را به خواهر می دهند بالعصـبه، با اینکه ولد دارد، ولی نصـفش را دادند به خواهر، این خلاف قرآن است، چون قرآن می گوید خواهر موقعی ارث می برد که طرف بچه نداشته باشد، شما (اهل سنت) در بعضی از صور، با آنکه «شـخص» بچه دارد نصف می دهیـد، کی؟ إذا مات و کان له بنت، یک بنت دارد،نصـفش را دادیم، نصف دیگرش چه کنیم؟ می گویند باقی مانده را به اخت بدهید، و حال آنکه ولد دارد، بنابراین، تعصیب در اینجا بر خلاف آیه مبارکه است.

۱- الانتصار، سید مرتضی، ص۲۸۳.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۷۶.

جایی که میت ولد دارد، خواهر نصف می برد (طبق فقه اهل سنت)، کجا؟ میت، هیچ وارثی ندارد جز یک دختر و یک خواهر، اینجا می گویند نصفش را به بنت بدهید،نصف دیگرش را به عصبه بالغیر که خواهر است بدهید، پس خواهر نصف ارث را برد و حال آنکه میت دارای ولد وبچه است.

و الآیه ظاهره فی أنّ توریث الأخت من الأخ مشروط بعدم وجود الولدله، مع أنّه یلزم فی بعض صور التعصیب، توریث الأُخت مع وجود الولد (البنت) للمیت و ذلک فیما إذا کان التعصیب بالغیر کأُخت أو أخوات لأبوین، أو أُخت و أخوات لأب، فإنّهنّ عصبه بالغیر من جانب الأب فلو مات عن بنت و أُخت لأبوین أو لأب، فالنصف للبنت، و النصف الآخر للعصبه و هی الأُخت أو الأخوات مع أنّ وراثه الأُخت مشروطه بعدم الولد فی صریح الآیه.

قال الخرقی: و الأخوات مع البنات عصبه، لهنّ ما فضل، و لیس لهنّ معهنّ فریضه مسمّاه.

ابن قدامه در کتاب «المغنی» دیده که ما به آنها اشکال کردیم که در یکجا لازم می آید که بنت نصف ببرد و حال آنکه طرف ولد دارد، ایشان از این اشکال جواب داده و گفته عنوان ها فرق می کند، آنجا که ولد ندارد، نصف را به او می دهیم فرضاً، اما آنجا که ولد دارد، آنجانصف را عصبه می دهیم، فلا تناقض. آیه می گوید اگر نصف بدهید،جایی که میت ولد دارد، نصف را بدهید فرضاً، اما آنجا که ولد دارد، ما نصف را می دهیم، اما فرضاً نمی دهیم، بلکه عصبه می دهیم، دو ملاک است، آنجا که ولد ندارد فرضاً است، آنجا که ولد دارد، عصبه است، فلا تعارض و لا تناقض.

يلاحظ عليه: هـذا الجواب تلاعب بالألفاظ، اين جواب شـما يكنوع بازيگرى با لفظ است، قرآن مى خواهـد بفرمايد: خواهر! تو موقعى نصف مى برى كه برادر شـما بچه نداشـته باشد و حال آنكه شما مى گوييد چه بچه داشته باشد و چه بچه نداشته باشد، خواهر نصف را مى برد، پس با اين بيان شـما، اين قيـد زايد است و آوردن اين قيد كه مى گويد: « إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيسَ لَهُ وَلَدٌ» قيـد « لَيسَ لَهُ وَلَدٌ» بى خودى و زايـد است و حـال آنكه اصل در قيود اين است كه احترازى باشـد نه زايـد و يا توضـيحى. تمّ الاستدلال بالآيات.

آيا با روايات هم مى شود استدال كرد يا نه؟

الرابع: الروايات المرويه فى ا لصحاح و المسانيد و فى جوامعنا تنقل منها ما يلى:

۱: روى الشـيخان عن سـعد بن أبى وقاص أنه قال: مرضت بمكه مرضاً فأشـفيت (أى فأشـرفت و قاربت.) منه على الموت فأتانى النبى صـلى الله عليه و آله و سـلم يعودنى فقلت: يـا رسول الله : « إنّ لى مالاً كثيراً و ليس يرثنى إلا ابنتى، أفأتصـدق بثلثى مالى؟ قال: لا ، قلت : فالشطر؟ قال: لا ، قلت : الثلث؟

«قال : الثلث كبير، إنّك إن تركت ولدك أغنياء خير من أن تتركهم عاله يتكففون الناس» .

و فى لفظ مسـلم فى باب الوصـيه بالثلث :« و لا يرثنى إلا ابنه لى واحده». و الروايه صريحه فى أنّه كان يدور فى خلد سعد ، أنها الوارثه المتفرده و النبى سمع كلامه و أقرّه عليه، و لم يرد عليه بشىء و قد كان السؤال و الجواب بعد نزول آيات الفرائض.

ص: ۷۴۶

این چطور دلیل است بر اینکه العصبه باطل، حضرت اجازه نداد و فرمود نباید ورثه را گدا بگذاری و خودت بروی، این چه دلیل می شود؟ معلوم می شود که در ذهن سعد وقاص همراه پیغمبر این بوده که غیر از بنت، وارث دیگر نیست و الاـ سعد وقاص برادر داشت، سعد وقاص عمو داشت، در عین حال می گوید: «و لیس یرثنی إلّا ابنتی، اگر واقعاً عصبه درست باشد، این غلط است، چون سعد وقاص،عصبه داشته، پس معلوم می شود که در آن زمان در ذهن صحابه کرام این بوده که طبقه اول وارث هستند، عصبه معنای واقعی نداشته است.

سعد وقاص کیست؟

سعد وقاص از مؤمنین صدر اول اسلام است، کسانی که در مکه مکرمه به پیامبر اکرم (ص) ایمان آوردند، یکی از آنها سعد وقاص بود، ایشان مریض شد و خیال کرد که قابض الارواح سراغش می آید، خدمت پیغمبر اکرم آمد یا اینکه حضرت (ص) از او عیادت کرد، ایشان رو به حضرت کرد و عرض نمود: یا رسول الله! من به حال خود می ترسم « إنّ لی مالاً کثیراً و لیس یرثنی إلّا إبنتی - معلوم می شود که تا آن زمان بیش از یک دختر نداشته، عمر سعد بعداً متولد شده - ولذا امیر المؤمنین در کوفه بالای منبر بود، سعد وقاص هم پایین منبر در میان جمعیت بود، امیر المؤمنین (ع) فرمود: « سَلُونِی قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِی » از میان جمعیت بلند شد و گفت: یا علیّ! تعداد موهای سر من چه قدر است؟ حضرت ناراحت شد و فرمود: اگر بخواهم بگویم، می توانم بگویم چه قدر است، اما راه اثبات ندارد، ولی به تو خبر می دهم «وَ أَنَّ فِی بَیْتِکَ لَسَخْلًا یَقْتُلُ الْحُسَیْنَ ابْنِی وَ عُمَرُ یَوْمَئِذٍ یَدْرُجُ بَیْنَ یَدَیْ أَبِیه»

متن حدیث

حَدَّثَنِی أَبِی رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی نَجْرَانَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَکِیمٍ عَنْ عَبْدِ السَّمِینِ یَرْفَعُهُ إِلَی أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ ع قَالَ: « کَانَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع یَخْطُبُ النَّاسَ وَ هُوَ یَقُولُ سَلُونِی قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِی فَوَ اللَّهِ مَا تَسْأَلُونِّی عَنْ شَیْ ءٍ مَضَی وَ لَا شَیْ ءٍ یَکُونُ- إِلَّا نَبَّأْتُکُمْ بِهِ قَالَ فَقَامَ إِلَیْهِ سَعْدُ بْنُ أَبِی وَقَّاصٍ وَ قَالَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ أَخْبِرْنِی کَمْ فِی رَأْسِی وَ لِحْیَتِی مِنْ شَعْرَةٍ فَقَالَ لَهُ وَ اللَّهِ لَقَدْ سَأَلْتَنِی عَنْ مَسْأَلَةٍ حَدَّثَنِی خَلِیلِی رَسُولُ اللَّهِ ص أَنَّکَ سَتَسْأَلُنِی عَنْهَا وَ مَا فِی رَأْسِکَ وَ لِحْیَتِکَ مِنْ شَعْرَةٍ إِلَّا وَ فِی أَصْلِهَا شَیْطَانٌ جَالِسٌ وَ أَنَّ فِی بَیْتِکَ لَسَخْلًا یَقْتُلُ الْحُسَیْنَ ابْنِی وَ عُمَرُ یَوْمَئِذٍ یَدْرُجُ بَیْنَ یَدَیْ أَبِیه» (۱) .

رجوع قید به هیئت یا ماده ۹۵/۰۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله قائلین به بطلان تعصیب

بحث ما در ادله کسانی است که تعصیب را باطل می دانند، البته ادله ای که ما اقامه می کنیم ، باید ادله ای باشد که هردو طرف آن را بپذیرند، فلذا اگر ما روایات اهل بیت ع را بخوانیم، آنها (اهل سنت) می گویند ما اهل بیت را قبول داریم، ولی این روایات مال آنها نیست، از این رو، ما باید روایاتی را بخوانیم که آنها هم قبول دارند، روایت اول، روایت سعد بن وقاص بود.

۲: روی البیهقی عن سوید بن غفله فی ابنه و امرأه رسول الله و مولی قال: «کان علیّ (ع) یعطی الابنه النصف و المرأه الثمن و یردّ ما بقی علی الابنه» .

۱- کامل الزیارات، ابن قولویه، ص۷۴، ح۱۲.

بیهقی کتابی دارد بنام:« السنن الکبری»، یا« السنن البیهقی» که هفت جلد است و این کتاب مفصل ترین کتابی است که همه روایات اهل سنت در آن جمع شده است، البته همه اش روایت نیست، هشتاد در صدش قول صحابه و تابعین است، ده درصد دیگر احادیث پیغمبر اکرم ص است، ولی می دانید که آنها قول صحابی را معتبر می دانند، بشرط اینکه ثابت نشود که مال خودش است.

مردی مرده که دختری دارد و زنی دارد و مولا- هم دارد، مولا- در اینجا به معنای غلام یا به معنای سید نیست، ولاء داشته،یا ولاء عتق داشته یا ولاء جریره، آقایان در کتاب ارث خوانده اند که اگر کسی وارث سببی و نسبی ندارد، نوبت به ولاء می رسد، ولاء العتق، اگر کسی را که انسان آ زاد کرده بمیرد، ارثش به معتق و آزاد کننده می رسد، یا ولاء جریره، حضرت در اینجا مال را بین دختر و زن قسمت کرد، نصف را به دختر داد و ثمن را هم به زن داد، بقیه را هم به دختر داد، ولی هرگز

نفرمود که اینها هردو ذو الفرض هستند، بقیه را به دیگران بدهیم، آقایان اهل سنت می گویند اگر وارث ذو الفرض است، به او رد نمی شود، بلکه به بالا-تر رد می شود، با اینکه هردو ذو الفرض بودند، یعنی دختر ذو الفرض بود و هم امرأه، دختر سهمش نصف بود و مرأه ثمن، ولی حضرت بقیه را به دختر داد و چیزی به ولاء نداد.

۳: روی من ترک مالاً فلأهله (۱) .

یعنی به اولادش می رسد.

ص: ۷۴۹

۱- صحیح بخاری، ج۸، ص ۱۵۰، کتاب الفرائض، باب قول النبی من ترک مالا فلأهله.

۴: و ربما یستدل بما روی عن وائله بن الأسقع، قال: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم: «المرأه تحوز (جمع می کند، حاز یحوز) ثلاث مواریث، عتیقها و لقیطها و ولدها الّذی تلاعن علیه» . (۱)

اگر زنی، غلامی را که آزاد کرده بمیرد،در صورتی که آن غلام وارثی نداشته باشد، ارثش به مرأه معتقه (آزاد کننده) می رسد،(و لقطیها) دختر یا پسری را پیدا کرده و آنها را پرورش داده و بزرگ کرده، اگر این دختر یا پسر بمیرد، ارثش به این زن می رسد (و ولدها الذی تلاعن علیه) این زن یک بچه ای دارد، شوهرش می گوید این بچه مال من نیست، زن و شوهر با همدیگر ملاعنه می کنند، پدر از این بچه ارث نمی برد. چرا؟ چون او را از خودش نفی کرد، پس ارثش به مادر می رسد و حال آنکه به عصبه ها نمی رسد.

البته استدلال با این روایت یک مشکل دارد و آن اینکه در اینجا عصبه وجود ندارد، چرا؟ چون وقتی ملاعنه کرد، رابطه این بچه با تمام بستگان مرد قطع می شود، اگر حضرت در اینجا همه را به زن می دهد، چون عصبه وجود ندارد، ملاعنه رابطه بچه را با پدر، عمو و سایر بستگان پدر قطع می کند.

وجه الاستدلال: أنّ سهم الأمّ هو السدس أو الثلث و قد حکم علی الفاضل عن الترکه بالردّ علیها دون العصبه، إلّا أن یقال: إنّ عدم الردّ لعدم العصبه (بحکم اللعان) فلا یصحّ الاستدلال به علی ما إذا کانت هناک عصبه.

دلیل پنجم بر بطلان عصبه

ص: ۷۵۰

۱- سنن ابن ماجه، ج۲، ص۹۱۶، باب ما تحوزه المرأه ثلاث مواریث.

دلیل پنجم این است که اگر ما قائل به عصبه بشویم، یک تالی فاسد دارد، تالی فاسدش این است که وارث در یک صورت ارث ببرد، اگر وارث دیگر باشد، اما اگر وارث دیگر نباشد، این ارث نبرد،و این خیلی عجیب و غریب است که شرع مقدس بگوید تو ارث می بری، اگر وارث دیگر باشد و اگر وارث دیگر نباشد، تو ارث نمی بری. خب! اگر این آدم وارث است، باید ارث ببرد خواه وارث دیگر باشد و خواه وارث دیگر نباشد، اما علی القول بالعصبه یلزم هذا الفساد، لازم می آید که یک وارث چشمش به دیگری باشد، ببیند که اگر وارث دیگر هست، این هم ارث ببرد و اگر وارث دیگر نیست،این ارث نبرد، البته ممکن است وارث دیگر مانع باشد،چون هر طبقه متقدم مانع از طبقه متاخر است، اما ما تا کنون نشنیده ایم که وارث،مسبب ارث باشد، مانع ارث می شود، اما مسبب ارث نمی شود، روی قول عصبه، لازم می آید که یک وارث، وارثیتش موقوف بر وارث بودن دیگری باشد، اگر وارث دیگری هست، این ارث می برد و اگر وارث دیگر نیست، این هم ارث نمی برد.

مثال

فرض کنید مردی مرده، دوتا دختر دارد، دوتا دختر ثلثان می برند،بعداً هم یک دختری دارد، که نوه پسری است، ابنتین، و ابنه ابن، نوه هست، نوه پسری هم است،اما دختر است، این مرد مرده، دوتا دختر دارد، یک نوه دختر از پسرش دارد، یک عمو هم دارد، قائلین به عصبه می گویند دوتا دختر دوتا ثلث را می برند، یک ثلث را هم به عمو می دهیم، چرا؟ چون وارث دیگر ابنه است، بنا شد که عصبه بالنفس مقدم باشد بر عصبه بالغیر، عمو عصبه بالنفس است، اما نوه دختر از پسر، این عصبه بالغیر است و عصبه بالنفس مقدم است بر عصبه بالغیر.

پس نوه در اینجا محروم شد،چون عصبه بالنفس مقدم بر عصبه بالغیر شد، اگر نوه پسری که دختر است، برادر داشته باشد، یعنی این میت از پسرش دوتا نوه داشته باشد که یکی دختر است و دیگری پسر، اینجا پسر مقدم بر عمو است. چرا؟ چون طبقه اش مقدم بر عمو می باشد، هردو عصبه بالنفس هستند، یعنی این نوه (پسر) عصبه بالنفس است و هم عمو عصبه بالنفس است، آقایان می گویند وقتی که نوه انسان پسر شد، مقدم بر عمو است و ارث برد،نمی شود که خواهرش ارث نبرد.چرا؟ «يوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ» (۱) . چطور می شود که نوه من که پسر است ارث ببرد، اما نوه دیگر من که دختر است و این دوتا خواهر و برادر هستند ارث نبرد، همه اهل سنت می گویند اگر یک نوه پسری دارد، او که ارث می برد، در سایه او خواهرش هم ارث می برد، از طریق این برادر به میت راه پیدا می کند.تالی فاسد روشن شد، آن کدام است؟ اگر این نوه پسری که دختر است، برادر نداشته باشد، به عمو می رسد، اما اگر برادر داشته باشد، هردو ارث می برند، ما تا کنون نشنیده ایم که یک وارث، وارث بودنش معلق باشد، اگر توی دختر، برادر داری ارث می بری و اگر برادر نداری،ارث نمی بری، این تالی فاسد مال عصبه هست.

الخامس: أنّ القول بالتعصيب يقتضى كون توريث الوارث مشروطاً بوجود وارث آخر و هو مخالف لما علم الاتفاق عليه، لأنّه إما أن يتساوى الوارث الآخر فيرثان، و إلا فيمنع و ذلك فى المثال الآتى:

إذا خلف الميت بنتين، و ابنه ابن ، و عم فبما أنّ العم من العصبه بالنفس و الابنه عصبه بالغير يردّ الفاضل إلى العم. و لا شيء لبنت الابن. ولكنّه لو كان معها أخ، أى ابن الابن، فهى تتعصّب — به وسیله این پسر، عصبه می شود – و بما أنه أولى ذكر بالميت يكون مقدماً على العم و يكون الفاضل بينهما أثلاثاً، للاجماع على المشاركه، لقوله سبحانه: «يوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ»، و هذا هو ما قلناه من أنه يلزم أن يكون توريث الابنه مشروطاً بالأخ و إلا فيرث العم.

ص: ۷۵۲

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

قـال الخرقی فی متن المغنی:« فـإن کنّ بنـات ، و بنـات ابن ، فللبنـات الثلثـان و لیس لبنـات الابن شـیء، إلا أن یکون معهنّ ذکر فیعصبهنّ فیما بقی للذکر مثل حظّ الأنثیین».

و قـال ابن قامه: « فإن کان مع بنات الابن، ابن فی درجتهنّ کأخیهن أو ابن عمهنّ ، أو أنزل منهن کابن أخیهنّ أو ابن ابن عمهنّ أو ابن ابن ابن عمهنّ ، عصبهنّ فی الباقی فجعل بینهم للذکر مثل حظ الأنثیین» (1) .

دلیل ششم بر بطلان عصبه

دلیل شـشم روایات شـیعه است، البته روایات شـیعه برای روشن شـدن مطلب است و الا خصم را قانع نمی کند مگر اینکه ثابت بشود که این روایت از ائمه اهل بیت ع است،همه اهل سـنت می گوینـد ائمه اثنا عشـر (ع) مورد قبول ماست و از نظر ما محترم هسـتند، حتی ابن حبّان که یک عالم رجالی است و در سال:۳۸۵،در طوس فوت کرده،او می گویـد من هر وقت مشـکلی پیدا کنم، برای حل مشکلم به زیارت امام رضا (ع) می روم و دو رکعت نماز می خوانم و توسل می کنم، مشکل من حل می شود. منتها می گویند معلوم نیست که این روایات مال آنها باشد. .

السـادس: لقـد تضـافرت الروایات عن أئمه أهل بیت ع أنّ الفاضل عن الفروض للأقرب، و هی متضافره لو لـم نقل أنّها متواتره و لعـل الشـهید الثـانی لم یتفحصّ فی أبواب الا رث فقـال: یرجع الإمامیه إلی خبر واحـد ، و یظهر من الروایات أنّه کان مکتوباً فی کتاب الفرائض لعلیّ (ع).

امیر المؤمنـان (ع) چنـد تا کتاب دارد که یکی از آنها کتاب المواریث است، از پیغمبر اکرم (ص) مواریث را نوشـته است، این کتاب نزد امام باقر و امام صادق (ع) بوده، گاهی از اوقات که زیـدی ها خـدمت امام باقر و امام صادق ع می آمدند و سـخنان آن حضـرات را قبول نمی کردند، حضرت باقر و صادق ع آن کتاب را نشان می دادند، کتاب دیگر حضرت ع کتاب الفرائض است.

ص: ۷۵۳

۱- المغنی، ابن قدامه، ج۶، ص ۲۷۱.

۱: عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ أُمَّهُ وَ أَخَاهُ قَالَ يَا شَيْخُ تُرِيدُ عَلَى الْكِتَابِ قَالَ قُلْتُ: نَعَمْ قَالَ كَانَ عَلِيٌّ ع يُعْطِي الْمَالَ الْأَقْرَبَ فَالْأَقْرَبَ قَالَ قُلْتُ: فَالْأَخُ لَا يَرِثُ شَيْئاً قَالَ قَدْ أَخْبَرْتُكَ أَنَّ عَلِيّاً ع كَانَ يُعْطِي الْمَالَ الْأَقْرَبَ فَالْأَقْرَبَ» (۱) .

۲: عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع: « فِي رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ ابْنَتَهُ وَ أُخْتَهُ لِأَبِيهِ وَ أُمِّهِ فَقَالَ الْمَالُ لِلِابْنَهِ وَ لَيْسَ لِلْأُخْتِ مِنَ الْأَبِ وَ الْأُمِّ شَيْ ءٌ » (۲) .

۳: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خِرَاشٍ الْمُقْرِي أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ ع: « عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ ابْنَتَهُ وَ أَخَاهُ فَقَالَ الْمَالُ لِلِابْنَهِ» (۳) .

۴: عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: « قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ مَاتَ وَ تَرَكَ ابْنَتَهُ وَ عَمَّهُ فَقَالَ الْمَالُ لِلِابْنَهِ وَ لَيْسَ لِلْعَمِّ شَيْ ءٌ أَوْ قَالَ لَيْسَ لِلْعَمِّ مَعَ الِابْنَهِ شَيْ ءٌ» (۴) .

۵: و يظهر من مناظره الرشيد مع الإمام أبى الحسن الأول: وَ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ هَانِي بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَحْمُودٍ الْعَبْدِيِّ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ أَنَّ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ع: « دَخَلَ عَلَى الرَّشِيدِ- فَسَأَلَهُ عَنْ مَسَائِلَ إِلَى أَنْ قَالَ لِمَ فُضِّلْتُمْ عَلَيْنَا وَ نَحْنُ مِنْ شَجَرَهٍ وَاحِدَهٍ وَ نَحْنُ وَ أَنْتُمْ وَاحِدٌ (وَ نَحْنُ وُلْدُ) الْعَبَّاسِ- وَ أَنْتُمْ وُلْدُ أَبِي طَالِبٍ- وَ هُمَا عَمَّا رَسُولِ اللَّهِ ص وَ قَرَابَتُهُمَا مِنْهُ سَوَاءٌ فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع نَحْنُ أَقْرَبُ لِأَنَّ عَبْدَ اللَّهِ وَ أَبَا طَالِبٍ لِأَبٍ وَ أُمٍّ فَأَبُوكُمُ الْعَبَّاسُ لَيْسَ هُوَ مِنْ أُمِّ عَبْدِ اللَّهِ- وَ لَا مِنْ أُمِّ أَبِي طَالِبٍ- قَالَ فَلِمَ ادَّعَيْتُمْ أَنَّكُمْ وَرِثْتُمْ رَسُولَ اللَّهِ ص- وَ الْعَمُّ يَحْجُبُ ابْنَ الْعَمِّ وَ قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ ص- وَ قَدْ تُوُفِّيَ أَبُو طَالِبٍ قَبْلَهُ وَ الْعَبَّاسُ عَمُّهُ حَيٌّ إِلَى أَنْ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ ع فَآمِنِّي قَالَ قَدْ آمَنْتُكَ «۵» فَقَالَ إِنَّ فِي قَوْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع- أَنَّهُ لَيْسَ مَعَ وُلْدِ الصُّلْبِ ذَكَراً كَانَ أَوْ أُنْثَى لِأَحَدٍ سَهْمٌ إِلَّا لِلْأَبَوَيْنِ وَ الزَّوْجِ وَ الزَّوْجَهِ وَ لَمْ يَثْبُتْ لِلْعَمِّ مَعَ وُلْدِ الصُّلْبِ مِيرَاثٌ وَ لَمْ يَنْطِقْ بِهِ الْكِتَابُ- إِلَّا أَنَّ تَيْماً وَ عَدِيّاً وَ بَنِي أُمَيَّهَ قَالُوا الْعَمُّ وَالِدٌ رَأْياً مِنْهُمْ بِلَا حَقِيقَهٍ وَ لَا أَثَرٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص إِلَى أَنْ قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ ص لَمْ يُوَرِّثْ مَنْ لَمْ يُهَاجِرْ وَ لَا أَثْبَتَ لَهُ وَلَايَهً حَتَّى يُهَاجِرَ فَقَالَ مَا حُجَّتُكَ فِيهِ فَقَالَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهاجِرُوا ما لَكُمْ مِنْ وَلايَتِهِمْ مِنْ شَيْ ءٍ حَتَّى يُهاجِرُوا - وَ إِنَّ عَمِّيَ الْعَبَّاسَ لَمْ يُهَاجِرْ» (۵) .

ص: ۷۵۴

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۶، ص۱۰۵، من أبواب ميراث الأبوين، ب۵، ح۶، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۶، ص۱۰۳، من أبواب ميراث الأبوين، ب۵، ح۱، ط آل البيت.

۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۶، ص۱۰۴، من أبواب ميراث الأبوين، ب۵، ح۲، ط آل البيت.

۴- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۶، ص۱۰۴، من أبواب ميراث الأبوين، ب۵، ح۳، ط آل البيت.

۵- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۶، ص۱۰۸، من أبواب ميراث الأبوين، ب۵، ح۱۴، ط آل البيت.

در مناظره ای که بین هارون الرشید و امام کاظم علیه السلام اتفاق افتاده، هارون الرشید به امام می گوید شما اولاد زهرا وعلی (ع) هستید، چرا خود را بر ما مقدم می دارید و حال آنکه ما و شما از نظر نسب یکی هستیم. چطور؟ چون همه ما به رسول الله ص می رسیم، ما اولاد عباس هستیم که عموی پیغمبر اکرم ص است، شما اولاد علی ع هستید که علی ع هم ابن عم پیغمبر ص می باشد و عمو مقدم بر ابن عم است. ما بنی عباس فرزندان عمو هستیم و شما فرزندان پسر عمو می باشید و فرزندان عمو مقدم بر فرزندان پسر عمو هستند، فلذا نباید شما بر ما مقدم باشید و گردن فرازی کنید؟ امام کاظم ع می فرماید: اگر من واقع را بگویم در امان هستم؟ هارون الرشید گفت: شما در امان هستید و حقیقت را بیان کنید، حضرت فرمود پیغمبر اکرم ص رحلت نمود و حال آنکه یک دختر بیشتر نداشت، علیّ (ع) فرمود اگر کسی بچه صلبی دارد، میراث او به همان بچه صلبی می رسد، یعنی به عمو چیزی نمی رسد، پس میراث پیغمبر اکرم ص دربست و بتمامه و کماله در اختیار حضرت زهراست، با وجود فرزند صلبی،نوبت به عمو نمی رسد، اما چه کنیم که بعد از رحلت رسول خدا ص، تیم (ابوبکر) و عدی (عمر) و بنی امیه جمع شدند و این قانون را بهم زدند، عمو را شریک حضرت زهرا (سلام الله علیها) کردند و حال آ نکه پیغمبر اکرم ص که از دنیا رفت، با وجود ولد صلبی، نوبت به عمو نمی رسد، اگر می بینید که عمو را هم شریک کردند،ریشه این کار می رسد به طائفه تیم و عدی و بنی امیه که عمو را مقدم کردند تا از موقعیت زهرا بکاهند و بگویند در کنار زهرا (سلام الله علیها) عمو هم هست، قطعاً از موقعیت علی بن ابی طالب (ع) هم کاسته می شود، از این روایت استفاده می شود که مسأله عصبه یک حرف سیاسی بوده است.

۶: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ صَالِحِ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ حُسَيْنٍ الرَّزَّازِ قَالَ: « أَمَرْتُ مَنْ يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَالُ لِمَنْ هُوَ لِلْأَقْرَبِ أَوِ الْعَصَبَهِ فَقَالَ الْمَالُ لِلْأَقْرَبِ وَ الْعَصَبَهُ فِی فِیهِ التُّرَاب» (۱)

۷: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَیَّاشِیُّ فِی تَفْسِیرِهِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « اخْتَلَفَ عَلِیُّ بْنُ أَبِی طَالِبٍ ع وَ عُثْمَانُ- فِی الرَّجُلِ یَمُوتُ وَ لَیْسَ لَهُ عَصَبَهٌ یَرِثُونَهُ وَ لَهُ ذُو قَرَابَهٍ لَا یَرِثُونَهُ لَیسَ لَهُ سَهْمٌ مَفْرُوضٌ فَقَالَ عَلِیٌّ ع مِیرَاثُهُ لِذَوِی قَرَابَتِهِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَی یَقُولُ وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ فِی کِتابِ اللَّهِ - وَ قَالَ عُثْمَانُ أَجْعَلُ مَالَهُ فِی بَیْتِ مَالِ الْمُسْلِمِینَ » (۲) .

ادله قائلین به عصبه ۹۵/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قائلین به عصبه

ما تا کنون ادله خود را مطرح کردیم که با وجود اقرب، نوبت به ابعد نمی رسد، اگر بنت و دختری باشد که در رتبه اش کس دیگری نیست، بقیه را مال را نه برادر می دهند و نه به عمو، و اگر اخت و خواهری باشد و در کنارش در آن طبقه فرد دیگری نباشد، به عمو چیزی نمی دهند، بلکه همه را به خودش بر می گردانند.

دراسه أدله المخالف

اینک ادله کسانی را می خوانیم که می گویند در جایی که کسی دارای فرض است، بعد از آنکه فرضش را دادیم، و چیزی اضافه ماند، به خودش بر نمی گردانند، مثلاً بعد از آنکه فرض بنت واحده را دادیم، بقیه را به او نمی دهند، بقیه را به عمو می دهند.

ص: ۷۵۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۸۵، من أبواب موجبات الإرث، ب۸، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۸۸، من أبواب موجبات الإرث، ب۸، ح۹، ط آل البیت.

اینها جند دلیل دارند: اولاً؛ دلیل عقلی دارند، ثانیاً؛ با آیات قرآن استدلال می کنند، معلوم می شود که این مسأله در همان سالهای، دو، سه و چهار بین علمای شیعه و علمای اهل سنت محل داغی بوده است.

دلیل عقلی مخالفین

دلیل اول شان این است که شرع مقدس بعد از آنکه برای کسی (مانند بنت) فرضی را معین کرده،معنایش این است که او (بنت) نصف را می برد، چون اگر بنا باشد که بنت، بالاتر از نصف را ببرد، برای چه می فرماید که بنت نصف را می برد، یا چرا می گوید که اخت و خواهر نصف را می برد.

بـه عبـارت دیگر فرق است بیـن « من لاـ فرض له» و بین «من له الفرض»، زیرا «من لاـ فرض له» همه را می برد،ماننـد ابن، ابن چون «لاـ فرض له» است فلـذا همه را می برد، امـا آنکس که دارای فرض است و خـدا برای او فرض معین نموده، معنایش این است که سـهمش همین و بس، اخـذ مفهوم کرده است، چون اگر بنـا بود که بیشـتر ببرد، تحدیـد ارثیه او به نصف، کـار لغو و باطل بود.

پس این دلیـل فرق می گـذارد بین «من لاـ فرض له» و بین «من له الفرض»، چـون « من لاـ فرض له» همه را می برد، امـا «من له الفرض» فقط فرضش را می برد، بقیه را به بالاتر رد کنند.

جواب از استدلال اول

مـا از این اسـتدلال، دو جواب می دهیم، جواب اول این است که شـما (اهل سـنت) در نقیصه چه می گوییـد، شـما نقص را بر ذوی الفرض وارد می کنیـد، اگر بنـاست که «ذوی الفرض» فقـط فرضـش را ببرد، چرا نقیصه را بر او وارد می کنیـد، کجـا؟در مسأله ای که در آینده می خوانیم،یعنی در مسأله عول.

ص: ۷۵۷

مثال

زنی مرده و این زن دارای یک دختر، أم، (مادر) اب (پدر) وزوج است، یعنی هم یک دختر دارد و هم پدر و مادر و هم زوج، همه اینها را دارد، در اینجا بنت نصف را می برد، پدر و مادر هم هر کدام یک ششم را می برد، زوج هم یک ربع را می برد و حال آنکه ترکه وافی به این چهار تا نیست که هم نصف داشته باشد و هم سدس داشته باشد و هم ربع،

در اینچا چه می کننـد؟ نقص را بر همه وارد می کننـد، عیناً معامله دین را می کننـد، مثلاً اگر انسانی بمیرد که مـدیون است و ترکه اش به همه دین کفـایت نمی کنـد، در اینجـا ضـرر را بر همه غرمـا وارد می کننـد، صاحبـان دیون همه شـان متحمـل می شونـد، یعنی ضـرر به همه آنهـا تقسـیم می شود، اگر بنا باشـد که این نصف را ببرد، پس چرا کم می کنیـد، چه فرق است بین زیاده و نقصیه که شما کم را تجویز می کنید اما زیاده را تجویز نمی کنید.

جواب دوم از استدلال اول

جواب دیگر اینکه گفتن نصف بی ضـرر نیست، بلکه گفتن نصف دارای یک فایـده عظیمی است، فایده اش این است که اگر واقعاً هیچ اثری نداشته باشد، حق با شماست، ولی گاهی گفتن نصف اثر دارد، کجا اثر دارد؟ در جایی که ترکه زیاد باشد، اما سهام کمتر باشد، در آنجا چه می کنید؟ زیادی را به ورثه بر می گردانیم بحسب سهامهم.

مثال

مردی فـوت کرده که دارای بنت است و ام، نصـف ترکه را بنت می برد، مـادر هم سـدس را می برد، بقیه ترکه چه می شـود؟ ترکه بیشتر است و سـهام کمتر، نصف را به دختر دادیم، سـدس را هم به مـادر دادیم، چون بچه دارد، مادر سـدس را می برد، یک شـشم جا خالی می مانـد، آن را چه کنیم؟ آقایان می گویند زیادی را بر هردو نفر بر می گردانند حسب سـهامهم، نصـف در اینجا نقش دارد، سدس اینجا نقش دارد، سهم ها را جمع می کنند، سهم دختر سه تا، سهم پدر و مادر هم دوتاست، دوتا را با سه جمع می کنیم، می شود: پنـج تا، ضـرب می کننـد در مخرج سدس، یعنی یک سدسـی که جا مانده، در آن مخرج جمع می کنند، یعنی در شش ضرب می کنند که حاصلش ضرب پنج در شش، می شود: سی تا، بعداً باقی مانده را بین هردو تقسیم می کنند، نصف سـی تا، پانزده است، پانزده را به دختر می دهند، دو سدسش چه قدر می شود؟ ده تا، می ماند پنج تای دیگر، پنـج تا را هم تقسـیم می کنند بین دو یا سه نفر، می گویند: دختر شـما سه سـهم بگیر، پدر و مادر هم دو سـهم بگیرند، فلذا از پنج تا، سه تا را به دختر می دهند، دوتای دیگر را هم به پدر و مادر می دهند.

خلاصه اینکه آقایان می گویند این نصف چه نقشی دارد، اینکه زیادی خواهد برد، پس چرا می گویید: نصف؟ ما بر آنها نقض وارد کردیم و گفتیم اگر در همه جا نصف را می برد، چرا نقصیه را بر او وارد می کنید.

ثانیاً؛ نصف نقش دارد، چون تا نصف معین نشود، ما نمی توانیم ما زاد را بر گردانیم حسب سهامهم، فرض کنید مردی فوت کرده در حالی که یک دختر دارد و پدر و مادری، دختر نصف را می برد، یا به قول قدیمی ها سه ثلث را می برد، پدر و مادر هم دو ثلث را می برند، یک ثلث باقی می ماند،ما اگر بخوانیم این را تقسیم کنیم،نمی شود مگر اینکه فریضه روشن باشد، فریضه نصف است، این ثلث است، ثلثان ترکه حسب فریضتهما تقسیم می کنند، کیفیت تقسیم این است که جمع می کنند فریضه پدر و مادر را با فریضه دختر، او سه تاست،این ها هم دوتاست،می شود پنج، ضرب می کنند در مخرج یک ششم که جا مانده شش است، می شود پنج ضرب در شش و می شود سی، سی را دو جور تقسیم می کنیم؟

اول می گوییم:دختر خانم! شما نصف را (که پانزده تا می شود) بگیر، پدر و مادر هم دو ثلث را ببرید، هر کدام پنج تا را می برند که می شود ده، پنج تای دیگر باقی می ماند، پنج را دو قسمت می کنیم، سه قسمت را به دختر می دهیم، دو قسمت را هم به پدر و مادر می دهیم، این راه کی عملی می شود؟ وقتی که فرض دختر معین باشد که نصف است، فرض پدر و مادر هم معین باشد که ثلثان است، اگر معین نباشد،ما نمی توانیم ما ترکه را بین آنها تقسیم عادلانه کنیم.

بنـابراین، ما اولین دلیل آنها را با دو دلیل رد کردیم، اولاً، گفتیم اگر کلمه نصف مفهوم دارد و به اصـطلاح نصف قاطع است، یعنی نه کمتر و نه بیشتر، پس چرا گاهی کمتر می دهید، کجا؟ در عول.

ثانیـاً، آنچنـان نیست که نصف نقشـی نداشـته باشـد، بلکه نصف برای خودش نقشـی دارد، در کجا؟ در جایی که ترکه زیادی است و بخواهیم بر گردانیم بایـد بحسب سـهامهم بر گردانیم، تا نصف در دختر و ثلثان در پـدر و مادر نباشـد، این پنـج تا قابل تقسیم بینهما نیست.

عبارت

حاصله: أنّ کلّ من له فرض لا یزاد عنه، و کلّ من لم یفرض له یعطی الجمیع.فردّ الجمیع یختصّ بمن لا فرض له (مثل پسر)،آما آ ن کسـی که فرض دارد، مقطـوعش همـان نصف است،نه کمـتر و نه بیشـتر، بیشـتر به کسـی می دهنـد که در قرآن فرضـیش نیامـده است، مثل ابن واحـده، اگر کسـی بمیرد و ابن واحـده دارد،همه اش به پسـر می رسـد. پس زیادی مال «من لا فرض له» است.

یلاحظ علیه:

أوّلًا: بالنقض بورود النقصیه علی ذوات الفروض عند أهل السنّه إذا عالت الفرائض علی السـهام، کما سیوافیک شرحه، فیما إذا توفّی عن زوج و أختین لأـبوین فـإنّ الفرائض الثلثـان للإختین،و النصف للزوج تعول السـهام، إذ لیس لنا عـدد یشـمل الثلثان و ا لنصف – هم دو ثلث داشـته باشـد و هم نصف – فإنّهم یـدخلون النقص علی الجمیع مثل باب الدیون – اگر کسـی ورشکسـت بشود، ترکه را بر همه تقسـیم می کنند علی حسب مقدار الدیون – فربّما یکون سـهم البنت و الأخت أقل من النصف، فإذا جاز النقص فمـا المـانع من الزیـاده، بـل الأـمر فی النقصـان أولی لأنّ النقصان ینافی الفرض بخلاف الزیاده علیه بـدلیل آخر، فإنّ فیه أعمال الدلیلین و الأخذ بمفادهما.

ص: ۷۶۰

و ثانیاً : بالحلّ إنّ تحدید الفرض بالنصف إنما یکون لغواً إذا لم تترتب علیه فائده مطلقاً و لکنّه لیس کذلک، لترتّب الثمره علیه فیما إذا کان علیه وارث ذو فرض کالأم، فإنّ کیفیه الردّ علی الوارثین لا تعلم إلا بملاحظه فرضهما ثمّ الردّ علیهما بحسب تلک النسبه، فلو لم یکن سهم البنت و البنتین منصوصاً فی الذکر الحکیم لما علمت کیفیه الردّ.

و بالجمله: أنّه و إن کان لا ـ تظهر للقید ثمره إذا کان الوارث هو البنت أو الأ ـ خت وحدها، و لکنه لیس کذلک إذا کانه معه وارث آهر و هو ذو فرضمثلها کالأم، فإن الرد علیهما یتوقف علی ملاحظه فرضهما ثم الرد بتلک النسبه.

و ثالثاً:أنّ التصریح بالفرض لأجل التنبیه علی أنها لا تستحق بالذات إلا النصف أو الثلثان، بخلاف الأخ و إنّما تأخذ الزائد بعنوان آخر و هو أنّه لیس معه وارث مساوٍ، بخلاف الابن أو الأخ، فإنّ کلا یستحقّ المال کلّه بالذات

جواب سوم خیلی علمی تر است، و آن این است که دین مبین اسلام - بر خلاف اندیشه ی تازه به دوران رسیده ها - می خواهد بگوید که زن از نظر سهام نصف مرد است، زن نباید سهمش به مقدار مرد باشد، چون هزینه زندگی بر عهده مرد است، زن هزینه ندارد، همین نصفی هم که می برد، برای او یکنوع ذخیره است، برای اینکه تثبیت کند که فریضه زن، نصف فریضه مرد است، تصریح می کند که: النصف،اگر اضافه می دهد، می خواهد بگوید که: ما یستحقّ بالذات،همان نصف است، اگر در جایی می بینید که بیشتر از نصف می برد، لیست مستحقاً بالذات، بل مستحقّ لعامل خارجی، چون جا مانده و مالکی ندارد فلذا باقی مانده را هم به خودش بر می گردانیم.

ص: ۷۶۱

بنابراین، تصریح به نصف در بنت یا در خواهر، برای تثبیت یک قاعده ای است که اسلام در باره ارث دارد.

جواب چهارم این است که این از باب مفهوم است، لقب که مفهوم نـدارد، مثلاً اگر گفتیم عیسـی رسول الله، مفهوم نـدارد که موسی لیس برسول الله، اگر قرآن فرموده نصف، این مفهوم ندارد که بیشتر از نصف را نمی شود داد.

و رابعاً: إنّ المفهوم فی المقام أشبه بمفهوم اللقب و هو لیس بحجه فیه.

بنابراین، ما از استدلال خصم، چهار جواب دادیم:

الف؛ اگر افزایش ممنوع است، پس کاستن هم باید ممنوع باشد و حال آ نکه شما می کاهید.

ب؛ اگر نصـف را می گویـد، بخـاطر این است که در بعضـی از جاهـا که زیـادی می آیـد، بایـد به افراض بحسب سـهامهم بر گردانیم، باید سهمی را بگوید تا موقع تقسیم مشکلی پیدا نکنیم.

ج؛ اگر اسلام می گوید: نصف، می خواهد بگوید بالذات یستحق النصف و الزائد من باب العرض است لا من باب الذات.

د؛ کلمه نقص مفهوم ندارد.

الثانی: قوله سبحانه:«إِنِ امْرُؤٌ هَلَکَ لَیسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَکَ وَهُوَ یرِثُهَا إِنْ لَمْ یکُنْ لَهَا وَلَدٌ ...» (۱) .

اگر کسـی بمیرد در حالی که یکدانه خواهر دارد،خواهر نصف را می برد به شـرط اینکه طرف (یعنی میت) بچه نداشـته باشد، اما اگر فقط یکـدانه برادر داشـته باشـد، برادر همه را می برد، فرض در اینجاست که کسـی مرده و حال آنکه اولاد ندارد، اگر فقـط یکـدانه خـواهر دارد، خواهر نصف را می برد، امـا اگر خواهر نـدارد، فقـط یکـدانه برادر دارد، برادر همه را می برد، آیه مبارکه همین را می گویـد، یعنی آیه می گویـد: اگر کسـی مرد که اولاد ندارد، اگر فقط خواهر داشـته باشد، خواهر نصف را می برد، اگر برادر باشد، برادر همه را می برد.

ص: ۷۶۲

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۷۶.

پرسش

اگر بناست، تنها خواهر باشد، وقتی نصفش را دادیم، بعداً می گویید نصف دیگر را هم به خواهر می دهیم، پس خواهر با برادر یکی شد، چون اگر برادر هم تنها باشد، همه را می برد، خواهر هم اگر تنها باشد، باز خواهر همه را می برد و حال آنکه قرآن فرق می گذارد و می فرماید: خواهر نصف را می برد و برادر همه را، شما فقط اسمش را عوض می کنید و می گویید برادر همه را فرضاً می برد، اما خواهر نصف را فرضاً می برد و نصف دیگر را رداً و قرابتاً می برد، و این بر خلاف تفسیر آیه است،چون آیه مبارکه بینهما فرق می گذارد، برادر اگر تک باشد همه را می برد، خواهر اگر تک باشد نصف را می برد، و اگر بنا باشد که اگر خواهر هم تک باشد همه را ببرد، با برادر چه فرق می کند؟

وجه الاستدلال: أنّ سبحانه حکم بتوریث الأخت، نصف میراث أخیها مع عدم الولد و حکم بتوریث الأخ میراثها أجمع بدلیل قوله سبحانه تعالی: « وَهُوَ یرِثُهَا إِنْ لَمْ یکُنْ لَهَا وَلَدٌ »، فلو ورثت الأخت الجمیع کما هو مذهبکم لن تبقی للفرق بین الأخ و الأخت ثمره أصلاً.

پاسخ

الجواب: أنّ التقیید بالنصف مع أنّها ربّما ترث الکلّ لأجل التنبیه، علی أنّها لا تستحقّ بالذات إلّا النصف و أنّ الأصل القرآنی هو استحقاق الذکر ضعف سهم الأنثی و هو النصف، و أنّها إن ورثت المال کلّه فإنّما هو لأجل طارئه خاصه، علی أنّ التصریح بالفرض لأجل تبیین ما یتوقّف علیه تقسیم الفاضل بینها و بین من یشارکه فی الطبقه کالإخوه أو الأخوات من الأمّ، فإنّ الباقی یردّ علیهما بنسبه سهامها إلّا ما خرج بالدلیل فلو لم یکن هناک تحدید بالنصف فمن أین تعلم کیفیه الردّ.

ص: ۷۶۳

جواب اول این است که اگر این خواهر همه را می برد، فرق است بین خواهر و برادر، برادر همه را بالذات می برد (یستحق بالذات)، اما این خواهر نصفش را بالذات، و نصف دیگرش بالعرض می برد.

پس تفاوت اول این است که اگر شرع مقدس می گوید می خواهد نظر خودش را تامین کند، بگوید:« أیّها الناس! « لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيينِ» .

اگر می گفت همه را ببرد،انسان خیال می کرد که دختر و پسر باهم مساوی هستند، فلذا می گوید پسر همه را می برد، دختر نصف را، اگر هم اضافی می برد، این جنبه عرضی دارد نه جنبه ذاتی.

جواب دوم، همان جواب است که قبلاًـ گفتیم، این اثر دارد، در کجا؟ در جایی که اگر ترکه اضافه بیاید، آن مازاد را حسب سهامهما رد می کنند، باید سهم در قرآن گفته شود، تا بگوید: خواهر! تو نصف را ببرد، مادر! تو ثلث ببر، اگر سهام را نگفته بود، هرگز کیفیت رد برای ما روشن نمی شد.

الثالث: - دلیل سوم مخالفین - قوله سبحانه: « وَإِنِّی خِفْتُ الْمَوَالِی مِنْ وَرَائِی وَكَانَتِ امْرَأَتِی عَاقِرًا فَهَبْ لِی مِنْ لَدُنْكَ وَلِیا وَإِنِّی خِفْتُ الْمَوَالِی مِنْ وَرَائِی وَكَانَتِ امْرَأَتِی عَاقِرًا فَهَبْ لِی مِنْ لَدُنْكَ وَلِیا» (۱) .

و من از بستگانم بعد از خودم بیمناکم (که حق پاسداری از آیین تو را نگاه ندارند)! و (از طرفی) همسرم نازا و عقیم است؛ تو از نزد خود جانشینی به من ببخش...

«یرِثُنِی وَیرِثُ مِنْ آلِ یعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیا» (۲) .

۱- مریم/سوره۱۹، آیه۵.

۲- مریم/سوره۱۹، آیه۶.

که وارث من و دودمان یعقوب باشد؛ و او را مورد رضایتت قرار ده!

حضرت زکریا ظاهراً صد سالش است،عیالش هم نود سالش می باشد، هوس کرد که دارای بچه باشد. چرا؟ چون حضرت مریم را با آن عظمت دید فلذا هوس کرد که او نیز دارای بچه بشود، از این رو، از خداوند ولی خواست، چرا « ولیّاً »گفت؟ چون خواست پسر باشد تا همه اموالش را به ارث ببرد، اما گر ولیه ر باشد، یعنی اگر دختر باشد، نصفش را می برد، نصف دیگرش را موالی می برند که عمو و عمو زاده باشند و چون ایشان از عمو و عمو زاده ها دل خوشی نداشت، از خدا خواست که به او پسر بدهد تا همه را ببرد، اگر دختر بدهی، بقیه به موالی می رسد (وَإِنِّی خِفْتُ الْمَوَالِی مِنْ وَرَائِی).

یلاحظ علیه:

اولاً؛ حفظت شیئاً و غابت عنک الأشیاء، تمام چیزهایی که در قرآن مذکر است، جنبه عنوانی دارد، نه اینکه اختصاص به ذکر داشته باشد، بلکه حتی زنان را هم می گیرد، اگر «ولیاً » گفته، ذکر مراد نیست، ولی، یعنی وارث و جانشین، نه اینکه مراد وارث ذکر باشد، این بر خلاف مساق آیات است.

تمام آیاتی که در آ نها جمله « الذین آمنوا و عملوا الصالحات» آمده، هم شامل ذکر است و هم شامل أنثی.

ثانیاً؛ حتی ممکن است بگوییم زن را خواسته، چرا؟ چون مریم را دیده، گفته مثل مریم باشد با آن پاک دامنی.

ثالثاً؛ اینکه پسر خواسته، پسر مدیرتش بهتر از دختر است، ایشان اموالی داشته، خواسته پسری باشد که مدیر باشد، زن چندان مدیریت ندارد، الا ما خرج بالدلیل. چون جنبه مدریریت پسر قوی است فلذا پسر خواسته است.

ص: ۷۶۵

پس اولاً نه پسر و نه دختر، بلکه وارث و ولی خواسته، ثانیاً دختر خواسته بخاطر مریم، ثالثاً پسر خواسته بخاطر مدیریت، نه از این نظر پسر خواسته که اگر دختر باشد نصف را می برد، نصف دیگر به موالی می رسد، تمّ استدلال الخصم بالآیات.

استدلال قائلین به تعصیب با روایات ۹۵/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استدلال قائلین به تعصیب با روایات

قائلین به تعصیب (که اهل سنت باشند) می خواهند برای مدعای خود که تعصیب باشد با روایات نبوی استدلال کنند، فلذا باید این روایات از نظر سند و دلالت کاملاً بررسی شود که آیا از نظر سند کامل است یا کامل نیست آیا دلالت شان کافی است یا کافی نیست؟

۱: روی البخاری عن مسلم بن إبراهیم،عن وهیب، عن ابن طاووس، عن أبیه، عن ابن عباس، قال رسول الله صلّ الله علیه و آله و سلّم: «ألحقوا الفرائض بأهلها، فما بقی فهو لأولی رجل ذکر» (۱) .

رسول خدا فرمود: فریضه ها را به صاحبان فریضه بدهید، بقیه را به اولین رجل ذکر بدهید، مثلاـ مردی از دنیا رفته و فقط یکدانه دختر دارد ، نصف را به دختر بدهید، نصف دیگر را به نزدیکترین رجل ذکر بدهید. طبق این حدیث بعد از رحلت پیغمبر اکرم ص اگر ایشان میراثی داشته باشد، باید نصف میراثش را به دخترش حضرت زهرا سلام الله علیها بدهند، نصف دیگرش هم قطعاً طبق نظر و عقیده اهل سنت باید به عمویش عباس بدهند، چون حضرت رسول ص برادر نداشت تا به برادر بدهند. اولین ذکری که به میت نزدیک است، این میت هر کس که می خواهد باشد.

۱- صحیح بخاری، البخاری، ج۸، ص۱۵۱، باب میراث ابن الإبن إذا لم یکن ابن.

بررسی سند حدیث

سند این روایت به عبد الله بن طاووس می رسد، عبد الله طاووس کسی است که مهر سلیمان بن عبد الملک بن مروان دست ایشان بوده، سلیمان بن عبد الملک بن مروان که کشتارهای زیادی داشته است، آدمی که مهر سلیمان بن عبد الملک بن مروان در دست او باشد، حالش معلوم است.

یلاحظ علیه:

أوّلاًـ الروایات تنتهی إلی عبد الله بن طاووس بن کیسان الیمانی، و قد وثّقه علماء الرّجال، لکن یعارض توثیقهم مع ما ذکره أبوطالب الأنباری، فی حقّ هذه الروایه (فی حقّ هذا الرجل)، قال: حدثنا محمد بن أحمد البریری، قال: حدّثنا بشر بن هارون،

قال: حدّثنا الحميری، قال: حدّثنا سفيان، عن أبی إسحاق، عن حارثه بن مضرب قال: جلست عند ابن عبّاس و هو بمكّه، فقلت: يابن عباس! حديث يرويه أهل العراق عنک و طاووس مولاک يرويه:إنّ ما أبقت الفرائض فلأولی عصبه ذكر ؟ قال: أمن أهل العراق أنت؟ قلت: نعم، قال: أبلغ من وراءک أنّی أقول: إنّ قول الله عزّ و جلّ: « آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (۱) . وقوله تعالی: « وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَی بِبَعْضٍ فِی كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَیءٍ عَلِيمٌ» (۲) .. و هل هذا إلّا فريضتان و هل أبقتا شيئاً- آيا اين دو آيه چيزی را باقی گذاشته - ما قلت هذا- من اين را نگفته ام - و لا طاووس يرويه عنّی، قال حارثه بن مضرب: فلقيت طاووساً، فقال: لا والله ما رويت هذا علی ابن عبّاس قطّ و إنّما الشيطان ألقاه علی ألسنتهم، قال سفيان: أراه من قبل ابنه عبد الله بن طاووس – جاعل اين خبر، فرزند طاووس است - فإنّه كان علی خاتم سليمان بن عبد الملک و كان يحمل علی هؤلاء القوم (بنی هاشم) حملاً شديداً – أی بنی هاشم، معلوم می شود كه جاعل اين خبر همين است، برای اينكه توجيه كند محروميت حضرت زهرا سلام الله عليها را از همه ارث، و ارث برسد به عمويش عباس ج – إنّ سليمان بن عبد الملک الأموی المروانی هو الذی قتل أباهاشم عبد الله بن محمد بن علی الحنفيه بالسم- اين آدم، نوه امام علی ع، فرزند محمد حنفيه را كشت - ظلماً و خداعاً، فكيف يكون حال من يواليهم.

۱- نساء/سوره۴، آيه۱۱.

۲- انفال/سوره۸، آيه۷۵.

بنابراین،این روایت از نظر سند مشکل پیدا کرد، بقیه سند بحث ندارد، بحث فقط در عبد الله بن طاووس است حتی ابن عباس می گوید من نگفتم، پدرم می گوید من نگفتم، شیطان ألقاه علی آلسنتهم (این اولاً*

ثانیاً، فرض کنید که این حدیث صحیح است، مسلّماً اگر این حدیث صحیح باشد، قرآن را از نظر آقایان اهل سنت تخصیص می زند، از نظر قواعد آقایان اهل سنت خبر واحد می تواند قرآن را تخصیص بزند، آیه ای که می فرماید: « وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ » إلّا فی العصبه، در عصبه با اینکه ابعد است با وجود اقرب به او (عصبه) هم می رسد.

ولی باید توجه داشت که مسأله عصبه، مسأله قلیل الابتلاء نبوده،خیلی ها بوده اند که فوت می کردند و یک دختر داشتند یا یک خواهر داشتند، این مسأله کثیر الإبتلاء، اگر واقعاً به عصبه هم برسد، نباید یکدانه روایت کذائی داشته باشد که مروانی ها نقل می کنند، مسأله کثیر الابتلاء باید روایات متواتر یا متضافر داشته باشد، البته از نظر آقایان قرآن را می شود با خبر واحد تخصیص زد، ولی مبنای من این نیست، چون از نظر من قرآن یک مقام خاصی دارد که با خبر واحد نمی توان قرآن را تخصیص زد، حالا اگر مبنای آقایان را قبول کنیم، این در جایی درست است که محل ابتلا کم باشد، اما در مسأله ای که کثیر الابتلاء است، نباید در آنجا خبر واحد باشد، باید اخبار متعدد باشد و حال آنکه فقط همین یکدانه خبر است.

و ثانیاً: إنّ النسبه الآیات المتقدمه إلی هذه الروایه و إن کان نسبه الإطلاق إلی التقیید، و لکن الاعتماد علی هذه الروایه فی تقیید الذکر الحکیم ممّا لا یجتری علیه الفقیه الواعی (فقیه واقع بین)، لأنّ وراثه العصبه لیست من المسائل الّتی یقلّ الابتلاء بها، بل هی ممّا تعمّ البلوی بها فی عصر النبی ص و عصور الخلفاء، فلو کان هناک تشریع علی مضمون هذه الروایه، لما خفی علی غیره و نقله الآخرون، و قد عرفت أنّ الاسناد تنتهی إلی عبد الله بن طاووس (که در حقیقت وزیر دربار سلیمان بن عبد الملک ا ست)

و ثالثاً: - بالفرض خبر صحیح است — أنّ فقهاء المذاهب أفتوا فی موارد علی خلاف مضمون هذه الخبر، و قد أشار إلیها فقیه الطائفه الطوسی، نذکر قسماً منها - ثالثاً؛ نوعی فقهای اهل سنت فتوای شان با این خبر تطبیق نمی کند، من مواردی را می آورم که اینها فتوا داده اند، و حال آنکه با این روایت همسو نیست، من چند مورد را مثال می زنم که خود اینها با این روایت عمل نکرده ا ند.

مثال

۱: لو مات و خلّف بنتاً و أخاً و أختاً - علی القاعده باید به بنت و برادر بدهند، و حال آنکه بقیه را هم به اخ می دهند و هم به اخت، بنت نصفش را می برد، باید نصف دیگر را به برادر بدهند، یعنی «لأولی رجل ذکر»، و حال آ نکه نصف دیگر را تقسیم می کنند بین برادر و خواهر. چرا؟ می گویند: «یوصِیکُمُ اللَّهُ فِی أَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیینِ » (۱) ، و حال آنکه طبق عقیده شان نصف دیگر را فقط به برادر بدهند، یعنی به خواهر چیزی ندهند - فقد ذهبوا إلی أنّ للبنت النصف و النصف الآخ للأخ و الأخت . چرا؟ « لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیینِ ». مع أنّ مقتضی خبر ابن طاووس أنّ النصف للبنت أخذاً بقوله صلّی الله و آله و سلّم: «ألحقوا الفرائض بأهلها» والنصف الآخر للأخ . چرا؟ لأنّه «أولی رجل ذکر» و حال آنکه خواهر را می دهند، طبق عقیده شان بنا بود که تنها به ذکر بدهند، پس چرا بین برادر و خواهر تقسیم می کنندا؟ چون می بینند که خلاف آیه مبارکه که می فرماید: «یوصِیکُمُ اللَّهُ فِی أَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیینِ » (۲) . چرا باید بین برادر و خواهر فرق بگذارند.

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

۲- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

۲: لو أنّ رجلاً مات و ترک بنتاً، و ابنه إبن، و عمّاً، فقد ذهبوا إلی أنّ النصف للبنت و النصف الآخر لابنه الابن و العمّ، مع أنّ مقتضی الخبر أن یکون النصف الآخر للعم وحده، «لأنّه أولی ذکر» (۱) .

البته موارد دیگر هم هست، منتها من همین دو مورد را آوردم. شخصی مرده، یک دختر دارد، یک نوه پسری دارد که دختر است، و یک عمو دارد، علی القاعده باید نصف دیگر را به عمو بدهند، و حال آنکه به نوه پسری که دختر است هم می دهند. غرض اینکه در آنجا که عموی تنها باشد، همه را به عمو می دهند، آنجا که کنار عمو، فرزند دیگری باشد، از موضع خود پایین می آیند، یا آنجا که برادر تنهاست، همه را به برادر می دهند، اما اگر در کنار برادر، خواهر هم باشد، به خواهر هم می دهند، یعنی به هردو می دهند،هم به برادر می دهند و هم به خواهر.

خلاصه یک میزان صحیحی برای عصبه نیست.

قال السیّد المرتضی: و فیهم من یذهب فیها إلی أنّ المراد بها قرابه المیّت من الرجال الذین اتّصلت قرابتهم به (میت) من جهه الرجال کالأخ و العمّ، دون الأخت و العمّه، و لا یجعل للرجال الذین اتّصلت قرابتهم من جهه النساء عصبه کإخوه المیّت لأمّه- مثلاً میت برادر مادری دارد، به برادر مادری نمی دهند. چرا؟ می گویند این برادر،به میت به وسیله زن اتصال پیدا کرده است، باید از ناحیه پدر متصل باشد -،و فیهم من جعل العصبه مأخوذه من التعصّب و الراایات (پرچم) و الدیوان و النصره (جماعتی که همدیگر را کمک می کنند) و مع هذا الاختلاف لا إجماع یستقرّ علی معناها، علی أنّهم یخالفون لفظ هذا الحدیث الذی یروونه، لأنّهم یعطون الأخت مع البنت بالتعصیب ولیست برجل و لا ذکر کما تضمّنه لفظ الحدیث» (۲) .

ص: ۷۷۰

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج۲، ص۲۷۸، مسأله ۸۰.

۲- الانتصار، سید مرتضی، ص۲۷۹.

إلی غیر ذلک من الأحکام الّتی اتفقوا علیها و هی علی طرف النقیض من الخبر.

مرحوم سید مرتضی می فرماید این آقایان اصلاً راجع به عصبه یک معنای واحد ندارند، یک معنای که در آن اتفاق نظر داشته باشند ندارند، گاهی جوری معنا می کنند که به اخ و عمو منطبق می شود، گاهی معنا می کنند کسانی که تحت یک پرچمی هستند، یعنی در معنای عصبه یک نظر واحدی ندارند، گاهی می گویند عمو و برادر، گاهی توسعه می دهند و می گویند تحت رایه واحده، بنابراین، اینها نتوانستند نسبت به عصبه یک ضابطه ای در اختیار ما بگذارند تا بتوانیم با آنها بحث کنیم.

ما تا اینجا سه اشکال کردیم:

اولاً؛ گفتیم سند این حدیث به عبد الله بن طاووس می رسد که وزیر دربار سلیمان بن عبد الملک بوده.

ثانیاً؛ اگر بخواهند این آقایان با خبر واحد تخصیص بزنند، این موردش کم نیست، باید خبر، خبر متضافر باشد.

ثالثاً؛ خود این آقایان بر طبق این حدیث عمل نکرده اند که من دو مورد را مثال زدم، یکی جایی که برادر با خواهر باشد، یا عمو با نوه باشد.

رابعاً: بر فرض اینکه این حدیث صحیح باشد، اما شما مورد را بد فهمیدید، مواردی دارد عیناً مطابق است با فتوای امامیه، من مواردی را می آورم و این حدیث را با آن موارد پیاده می کنم و شما خواهید دید که عیناً مثل امامیه است.

إن قلت: فماذا تصنع بالخبر مع أنّ الشیخین (بخاری و مسلم) نقلاه، بل نقله غیرهما علی ما عرفت؟

قلت: یمکن حمل الخبر علی ما لا یخالف إطلاق الکتاب و لا أطبق المسلمون علیه و هو أنّه وارد فی مجالات خاصّه: مثلاً:

۱: رجال ما و خلّف أختين من قبل الإمّ، و ابن اخ، و ابنه أخ للأب، و أمّ، و أخاً لأب، فالأختان من أصحاب الفرائض، کلاله الأمّ، یعطی لهما الثلث و الباقی لأولی ذکر، و هو الأخ لأب.(کلاله ابی)

اگر خواهر امی باشد،می گویند کلاله امی، ولی بقیه کلاله ابی است، مانند ابن .

پس ما در واقع فریضه را به صاحبش دادیم، فریضه کدام است؟ ثلث، این ثلث را به کلاله امی دادیم، بقیه را به برادر ابوینی یا برادر ابی دادیم، عنیاً فتوای امامیه است،چون هردو در طبقه واحده هستند، دوتا خواهر و برادر، خواهر های امی، یعنی کلاله امی ثلث می برند، اما کلاله ابی و ابوینی چون فریضه ندارند، بقیه را به او می دهند.

۲: رجل مات و خلّف زوجه، و خالاً و خاله و عمّاً و عمّهً، و ابن أخ، فالزوجه من أصحاب الفرائض تلحق بفریضتهما و هی الربع، الباقی یدفع إلی أولی ذکر، و هو ابن الأخ.

زوجه از اصحاب فرائض است،چون اولاد ندارد، یک چهارم می برد.

۳: رجل مات و خلّف زوجه،و أختاً لأب، و أخاً لأب، و أمّ، فإنّ الزوجه من أصحاب الفرائض تلحق بفریضتهما و هی الربّع و الباقی للأخ للأب و الأمّ، ولا ترث الأخت لأب معه.

۴: امرءه ماتت و خلّفت زوجاً، و عمّاً من قبل الأب و الأمّ، و عمّه من قبل الأب، فللزوج النصف سهمه المسمّی و ما بقی للعمّ للأب، و لا یکون للعمّه من قبل الأب شیء.

این مثالهای بود که من انتخاب کردم، یک مثالهای هم سید مرتضی انتخاب کرده است که شبیه مثال ماست.

مثال های ایشان جنبه فکری دارد، اگر ملاحظه کنید،واقعاً بعد از آنکه صاحب فریضه را دادیم، از نظر امامیه باید به اولین ذکر بدهیم، عیناً طبق فتوای امامیه است. پس الروایه أجیبت بوجوه أربعه. آخری بهتر می تواند طرف را قانع کند.

ص: ۷۷۲

استدلال قائلین به تعصیب با روایات ۹۵/۰۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:استدلال قائلین به تعصیب با روایات

آیات را خواندیم و تفسیر هم کردیم، علاوه بر آیات،با روایات هم استدلال کرده اند، روایت اول را در جلسه گذشته خواندیم و گفتیم این روایت با مبنای ما منافاتی ندارد، یعنی ممکن است این حدیث را به گونه ای معنا کنیم که با مبنای ما سازگار باشد.

الروایه الثانیه: ما ورد فی میراث البنتین

۲: ما أخرجه الترمذی، و ابن ماجه، و أبو داود، و أحمد، عن عبد الله بن محمد بن عقیل عن جابر بن عبد الله، قال:« جاءت امرأه سعد بن ربیع، بابنتیها من سعد إلی رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم، فقالت: یا رسول الله! هاتان ابنتا سعد بن ربیع قتل أبوهما معک یوم أحد شهیداً، و إنّ عمّهما أخذ مالهما فلم یدع لهما مالاً، و لا تنکحانا إلّا لهما مال، قال: یقضی الله فی ذلک، فنزلت آیه المیراث،فبعث رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم إلی عمّهما فقال: أعط ابنتی سعد الثلثین و أعط أمّهما الثمن و ما بقی فهو لک»

روایت دوم راجع به بنتین است، در جنگ احد سعد بن ربیع به شهادت رسید و ایشان مقام عظیمی دارد،حضرت بعد از پایان جنگ احد، کسی را دنبال سعد بن ربیع فرستاد که از احوال او جویا شود، وقتی این شخص بالای سر سعد بن ربیع رسید که سعد آخرین لحظات زندگی خود را سپری می کرد، سعد گفت سلام مرا به پیغمبر و یاران آن حضرت برسانید و به اصحاب بگویید که دست از این پیغمبر بر ندارند.

ص: ۷۷۳

بنا براین، سعد بن ربیع مقام عظیمی در تاریخ اسلام دارد، سعد بن ربیع فوت کرد در حالی که دوتا دختر داشت و اموالی هم داشت، متاسفانه برادران سعد (که عموی دخترانش می شد) بالا کشیدند، زن سعد بن ربیع حضور پیغمبر ص رسید و گفت: یا رسول الله! سعد بن ربیع به مقام رفیع شهادت رسید و ایشان دوتا دختر دارد و این دوتا دختر را کسی ازدواج نمی کند، مگر اینکه مالی داشته باشند، مال سعد هم در اختیار عموهای آنهاست، پیغبمر فرمود برادران سعد را بخواهید که بیایند، تا عمو ها آمدند،این آیه مبارکه نازل شد «یوصِیکُمُ اللَّهُ فِی أَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیینِ ». پیغمبر رو به برادران سعد کرد و فرمود: دو ثلث مال را به دختر ها بدهید، ثلث دیگرش مال شما باشد،این روایت عیناً تطبیق می کند به تعصیب.

این روایات دست آویز آقایان اهل سنت شده است.

یلاحظ علیه:

اوّلاً: أنّ جابر بن عبد الله نقل نزول الآيه فی واقعه أخری قال السیوطی: أخرج عبد بن حمید و البخاری و مسلم و أبو داود و الترمذی و النسائی و ابن ماجه ابن جریر و ابن المنذر و ابن أبی حاتم و البیهقی فی سننه، من طرق عن جابر بن عبد الله قال: عادنی رسول الله (صلّی الله علیه و آله و سلّم) لا أعقل شیئاً فدعا بماء فتوضّأ منه ثمّ رشّ علیّ فأفقت فقلت: ما تأمرنی أن أصنع فی مالی یا رسول الله؟ فنزلت: «یوصِیکُمُ اللَّهُ فِی أَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیینِ ».و احتمال نزول الآیه مرّتین، أو کون سبب النزول متعدّداً کما تری» (۱) ..

ص: ۷۷۴

۱- الدرّ المنثور، السیوطی، ج۲، ص۱۲۴.

اولاً؛ جابر بن عبـد الله نزول این آیه را در مورد خودش نقل کرده است، می گویـد من سـخت مریض بودم، پیغمبر اکرم ص با ابو بکر پیاده به دیدن من آمدند، معلوم می شود که خانه اش با مدینه کمی فاصـله داشـته است، به قدری من از حال رفته بودم که نزدیک بود درک نکنم، پیغمبر آب خواست و با آ ن آب وضو گرفت و مقداری از آن آب را بر من پاشـید و من سر حال آمـدم و من عرض کردم یا رسول الله! من مالی دارم، نسـبت به مال چه کنم؟ این آیه نازل شـد که: «يوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيينِ ».

بنابراین؛ جابر عبد الله گاهی نزول این آیه را در باره دختران خودش نقل می کند و گاهی در باره دختران سعد بن ربیع، و این چگونه می شود؟ مگر اینکه بگوییم آیه دوبـار نازل شـده باشـد، یکبار در باره دختران جابر بن عبـد الله و بار دیگر هم در باره دختران سعد بن ربیع. البته راوی در هر دو مورد، جابر است. این یک نظر بود که بیان گردید.

نظر دیگر اینکه باید سند این روایت را ببینیم، در سند این روایت مشکلاتی هست:

اولاً؛ همه آقایان روایت را از عبد الله بن محمد بن عقیل نقل می کنند، و اهل جرح و تعدیل این فرد را توثیق نمی کنند.

و ثانیا؛ أنّ الروایه نقلت بصوره أخری و هی أنّ الوافده إلی النبی کانت زوجه ثابت بن قیس بن شـماس لا زوجه سعد بن الربیع» .

خلاـصه: همه آقایـان این روایت را از عبـد الله بن محمـد بن عقیـل نقل می کننـد، و اهل جرح و تعـدیل این فرد را توثیق نمی کنند، مثلاً ابن سعد در طبقات خودش می گوید:

ص: ۷۷۵

ذکره ابن سعد فی الطبقه الرابعه من أهل المدینه و قال: کان منکر الحدیث، لا یحتجون بحدیثه و کان کثیر العلم، و قال بشر بن عمر: کان مالک لا یروی عنه، و قال یعقوب بن أبی شیبه عن ابن المدائنی: لم یدخله مالک فی کتبه، قال یعقوب: و ابن عقیل: صدوق و فی حدیثه ضعف شدید جدّاً، و کان ابن عیینه یقول: أربعه من قریش یترک حدیثهم فذکره فیهم، و قال ابن مدائنی عن ابن عیینه: رأیته یحدّث نفسه- یعنی هذیان می گوید - فحملته علی أنّه قد تغیّر، إلی غیر ذلک من الکلمات الجارحه الّتی تسلب ثقه الفقیه بحدیثه» (۱) .

اولاً؛خود جابر نزول آیه را دو گونه نقل می کند، گاهی نزول آن را در باره دختران خودش و گاهی در باره دختران سعد بن ربیع نقل می کند،

ثانیاً؛ نسبت به سند این روایت جرح وارد شده است.

ثالثاً؛ الراوی عنه فی سنن الترمذی هو عبید بن عمرو البصری الّذی ضعّفه الأزدی و أورده له ابن عدی حدیثین منکرین و ضعّفه الدار قطنی و وثّقه ابن حبّان» (۲) .

رابعاً؛ الراوی عنه فی سنن أبی داود: بشر بن المفضّل، قال ابن سعد: کان ثقه کثیر الحدیث عثمانیاً» (۳) .

إلی غیر ذلک من رجال فی الأسانید، مرمیین بأمور لا یحتج معها.

پس سه نفر در سند این حدیث است که نمی شود با خبر واحد قرآن را تخصیص بزنیم، تازه اگر خبر واحد هم بتواند قرآن را تخصیص بزند، باید خبر واحدی باشد که سندش دارای نقاط ضعف نباشد.

۱- تهذیب التهذیب، ابن حجر العسقلانی، ج۶، ص ۱۴۰، لاحظ بقیه کلامه.
۲- تهذیب التهذیب، ابن حجر العسقلانی، ج۴، ص ۱۲۱.
۳- تهذیب التهذیب، ابن حجر العسقلانی، ج۱، ص۴۵۹.

الروایه الثالثه: فی میراث البنت و الأخت

۳: روی الأسود بن یزید قال: أتانا معاذ بن جبل بالیمن معلّماً و أمیراً، فسألناه عن رجل توفّی و ترک ابنه و أختاً؟ فقضی: أنّ للابنه النصف، و للأخت النصف، و رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم حیّ» .

و فی لفظ أبی داود: أنّ معاذ بن جبل ورث أختاً و ابنه، جعل لکلّ واحده منهما النصف، و هو بالیمن، و نبیّ الله یومئذ حیّ».

پیغمبر اکرم ص معاذ جبل را به عنوان قاضی به یمن فرستاد، اهل حدیث در حق این آدم (معاذ بن جبل) روایاتی دارند، می گویند پیغمبر اکرم ص فرمود: معاذ بن جبل! شما الآن که به یمن می روی، چگونه قضاوت می کنی؟ گفت به کتاب الله، حضرت فرمود اگر در کتاب الله نباشد چه می کنی؟ گفت طبق سنت رسول خدا ص، حضرت فرمود اگر در هردو نباشد چه می کنی؟ قال:« أجتهد»، اهل سنت به همین اجتهد تکیه می کنند و می گویند جایی که کتاب الله و سنت رسول نباشد،ما باید با اجتهاد خود حکم کنیم.

البته اجتهاد در اصطلاح شیعه با اجتهاد در اصطلاح اهل سنت فرق می کند، اجتهاد در شیعه، اجتهاد در کتاب الله، سنت، اجماع و عقل است، اما آنها (اهل سنت) اصلًا اجتهاد را در این مورد به کار نمی برند، بلکه آنها اجتهاد را در «فی ما لا نصّ فیه» به کار می برند، فرق است بین اجتهاد ما و بین اجتهاد آنها، فلذا باید تعریف اجتهاد بر دو نوع باشد، اگر اجتهاد شیعه را مراد باشد، تعریفش همان است که در کتابهای اصولی آمده است، آنها ابداً اجتهاد را در معنایی که ما به کار می بریم، به کار نمی برند ولذا برای خود شان یک قواعدی را درست کرده اند، مانند: قیاس، استحسان، سد الذرائع، فتح الذرائع، قول الصحابی و امثالش.

ص: ۷۷۷

بنابراین، جناب معاذ بن جبل گفت: أجتهد، اهل سنت، این گفته معاذ بن جبل را برای خود یک سند قرار داده اند.

در هر صورت وقتی معاذ بن جبل به یمن رفت و مردم برای قضاوت در نزد او می آمدند، کسی آمد و گفت: جناب معاذ بن جبل! مردی مرده در حالی که یک دختر دارد و یک خواهر، چه باید کرد؟ ایشان نصف مال را به دختر داد، نصف دیگر را هم به خواهر داد. هر چند این حدیث در مورد عصبه نیست، ولی در عین حال می گویند بقیه را نباید به دختر بر گردانید.

یلاحظ علیه:

اولاً؛ بحث ما در باره عصبه است و این حدیث اصلاً ربطی عصبه ندارد مگر اینکه عصبه بالغیر را بگویید، تازه عصبه بالغیر هم باید یکنوع ارتباطی به میت داشته باشد.

ثانیاً؛ جناب معاذ بن جبل صحابی است و قول صحابی حجت نیست، همه آقایان می گویند قول صحابی حجت نیست مگر اینکه بدانیم به پیغمبر ص متصل است، منتها می گویند پیبغمر اکرم ص زنده بود و این آدم هم در یمن قضاوت کرد و حضرت قضاوت ایشان را رد نکرد.

ولی از کجا معلوم است که پیغمبر اکرم ص از قضاوت او مطلع شده باشد. در هر حال این قول پیغمبر ص نیست، بلکه قول صحابی است و همه شما می گویید قول صحابی حجت نیست إلّا علم استناده إلی الرسول ص.

نکته: واقع مطلب این است که این آقایان از آن قرار و مدار قرآن که عدول کرده اند، چون قرآن طبقاتی کرده است فلذا با بودن طبقه اولی، به طبقه ثانیه نمیرسد، با وجود طبقه ثانیه، به طبقه ثالثه نمی رسد، ولی اهل سنت بر خلاف قرآن، با وجود طبقه اولی، به طبقه سوم هم می دهند، در واقع یکنوع سردگمی در عصبه دارند.

شاهد مطلب

مثلاًـ عبـد الله بن مسـعود از صـحابه پیغمبر اکرم ص است، در مقابـل ایشان هم ابو موسـی اشـعری است که مقام ابن مسـعود را نـدارد، این دو نفر با همـدیگر در یک مسأله ای اختلاف نظر پیـدا کردنـد، کدام مسأله؟ مردی مرده، یکدانه دختر دارد و یک خواهر و یکـدانه نوه پسـری هم دارد که دختر است، ابو موسـی گفت نصـفش را به دختر می دهنـد و نصف دیگرش را هم به خواهر می دهند و چیزی به نوه نمی رسد.

وقتی همین مسأله را به نزد عبـد الله بن مسـعود آوردند، ایشان گفت: نصف را به دختر می دهند، به نوه پسـری که دختر است، سدس را می دهند، باقی ماند مال خواهر است. معلوم می شود که صـحابه یک میزان معینی نداشـته اند و هر کدام به گونه ای قضاوت می کنند و اگر یک معیار و میزان معینی داشتند، یک چنین اختلافاتی به وجود نمی آمد.

و الأثر يتضمّن عمل الصحابه بحجّه إلّا إذا أسند إلى المعصوم.

و الرجوع إلى الآثار الوارده عن الصـحابه فى مجال الفرائض يعرب عن أنّه لم يكن عندهم إحاطه بأحكام الفرائض، بل كلّ كان يفتى حسب معايير و مقاييس يتخيّلها صـحيحه، و يكفى فى ذلك اختلاف أبى موسـى الأشـعرى مع ابن مسـعود فى رجل ترك بنتاً و أختاً و ابنه ابن.

روى البخـارى: سـئل أبو موسـى عن ابنه و ابنه ابن، و أخت؟ فقال: للابنه النصف، و للأخت النصف و أت (فعل امر است، يعنى پيش ابن مسـعود هم برو،) ابن مسـعود فسيتابعنى- يعنى او هم مراى متابعت و تاييد مى كند- قال: سئل ابن مسعود و أخبر بقول أبى موسـى فقال: لقد ضـللت إذاً و ما أنا من المهتدين، أقضى فيها بما قضى النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم: « للابنه النصف، و لابنه ابن السـدس تكمله الثلثين، و ما بقى فللأخت، فاتينا أبا موسـى فأخبرناه بقول ابن مسـعود فقال: لا تسألونى ما دام هذا الحبر فيكم» .

در هر حال با وجود دختر، ارث نه به خواهر می رسد و نه به نوه.

مضاعفات القول بالتعصیب

مضاعفات (یعنی پیامدهای بد قول به تعصیب)، قول به تعصیب یک پیامد های بدی دارد که انسان نمی تواند آن را قبول کند.

ثمّ إنّه یلزم علی القول بالعصیب أمور یأباها الطبع و لا تصدّقها روح الشریعه، نأتی بنوذج واحد:

لو کان للمیّت عشر بنات (ده دختر) و ابن، یأخذ الابن السدس، و تأخذ البنات خمسه أسداس، و ذلک أخذاً بقوله سبحانه: « لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیینِ » در اینجا پسر یک ثلث برد.

لو کان له مکان الابن، ابن عمّ للمیّت، فللبنات فریضتها و هی الثلثان، و الباقی أی الثلث لابن عمّ فیکون الابن أسوأ من ابن العم.

اگر کسی فوت کرده، ما به جای پسر،دخترانی دارد که بیش از دوتاست، و پسر عموی پدری دارد، و دختر دارد، دختر ها باید ثلثان ببرند، چطور شد که در آنجا نصف ثلث بردند، در اینجا ثلثان؟ چون در اولی پسر داشت و ده تا دختر، اگر کسی پسر داشته باشد، دخترها سهم معینی ندارند، بلکه « لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیینِ »، ولی در اینجا پسر ندارد، بجایش پسر عمو دارد، قهراً آن آیه می آید که اگر کسی بمیرد و خواهر های متعدد داشته باشد، له الثلثان، در اول سوره نساء، آیه ۱۲. به این ده دختر، ثلثان را می دهند، یک ثلث باقی می ماند، آن را به پسر عمو می دهند، پسر عمو آمد و بیشتر ا ز پسر برد، در ا ولی ده دختر است با پسر، دختر ها سهمی معینی ندارند، « لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیینِ » ولذا پسر یک ثلث برد،بقیه هم کلهم نصف ثلث، اما در دومی چون پسر ندارد و فقط ابن عم دارد و ده دختر، دختر ها ثلثان می برند، یک ثلث هم برای ابن عم می ماند، آدمی که بعید است از اقرب بیشتر برد.

ما در اینجا چه کار می کنیم؟ ما با وجود اولاد چه دختر باشد و چه پسر، به پسر عمو چیزی نمی دهیم، بلکه در اینجا ثلثان را به دختر می دهیم فرضاً ، بقیه را رداً و قرابه می دهیم.

قال السید المرتضی: فإذا تبیّن بطلان القول بالتعصیب، یظهر حکم کثیر من المسائل:

۱: فمن هذه المسائل أن یخلف الرجل بنتاً و عمّاً فعند المخالف أنّ للبنت النصف و الباقی للعم بالعصبه، و عندنا أنّه لاحظّ للعمّ و المال کلّه للبنت بالفرض و الردّ.

۲: و کذلک لو کان مکان العمّ، ابن العم.

۳: و کذلک لو کان مکان البنت، ابنتان(و عم و ابن عم، یعنی دوتا دختر دارد، در کنارش یا عمو دارد یا پسر عمو، اهل سنت دو ثلث را به بنتان می دهند، ثلث دیگر را یا به عمو یا به ابن عم می دهند.)، و لو خالف المیّت عمومه و عمّات أو بنی عم و بنات عم، فمخالفنا یورّث الذکور من هؤلاء دون الإناث لأجل التعصیب، و نحن نورث الذکور و الإناث. و مسائل التعصیب لا تحصی کثره. (۱) .

مرحوم شیخ جواد مغنیه (صاحب کتاب الکاشف فی تفسیر القرآن الکریم و صاحب کتاب الفقه علی المذهب الخمسه) می گوید من اهل لبنان هستم و اکثریت مردم لبنان شیعه مذهب هستند، اقلیت مسیحی هم دارد و اقلیت سنی هم دارد، ایشان می گوید: الآن بخشی از سنی ها در دفاتر دولتی خود را شیعه معرفی می کنند. چرا؟ نه خاطر اینکه شیعه شده اند، بلکه بخاطر اینکه اگر مردند، ارث شان به اولاد شان برسد نه به عمو و عصبه.

یقول المحقق محمد جواد المغنیه: إنّ الإنسان أرأف بولده منه بإخوته، و هو یری أنّ وجود ولده ذکراً أو أنثی امتداد لوجوده — بچه انسان امتداد وجود انسان است– و من هنا رأینا الکثیر من أفراد الأسر البنانیه الذین لهم بنات فقط، یبدّلون مذهبهم من التسنن إلی التشیع ، لا لشیء إلا خوفاً أن یشترک مع أولادهم الإخوان أو الأعمام.

ص: ۷۸۱

۱– الانتصار، سید مرتضی، ج۱، ص۲۸۲.

و یفکّر الآن، الکثیر من رجال السنه بالعدول عن القول بالتعصیب، و الأخذ بقول الإمامیه من میراث البنت تماماً ،کما عدلوا عن القول بعدم صحه الوصیه للوارث، و قالوا بصحتها کما تقول الأمامیه، علی الرغم من اتفاق المذاهب علی عدم الصحه» .

تمّت قاعده: لا تعصیب فی الإر

قاعده لا عول فی الإرث ۹۵/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:قاعده لا عول فی الإرث

همان گونه قبلًا بیان گردید، علمای امامیه با اهل سنت در باب ارث، در دو قاعده اختلاف کامل دارد، البته در موارد و مسائل دیگر نیز اختلاف دارند، اما در این دو قاعده اختلاف شان زیاد است، مثلًا ما معتقدیم که:« الکافر لا یرث المسلم»، آنها نیز همین عقیده را دارند، ولی ما می گوییم:« المسلم یرث الکافر»، اما آنها می گویند:« المسلم لا یرث الکافر،کما لا یرث الکافر المسلم».

خلاصه در جاهای دیگر هم اختلافات کمی داریم. ما چرا می گوییم:« المسلم یرث الکافر »؟ چون پیغمبر اکرم ص فرموده:

« وَ مَعَ قَوْلِهِ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ: فَالْإِسْلَامُ یَزِیدُ الْمُسْلِمَ خَیْراً وَ لَا یَزِیدُهُ شَرّاً.و قوله:«الْإِسْلَامُ یَعْلُو وَ لَا یُعْلَی عَلَیْهِ » (۱) .

اگر مسلمان از کافر ارث نبرد، معنایش این است که کفر بر اسلام علو پیدا کرده است.

اما در این دو قاعده اختلاف کامل و صد در صد داریم، یکی مسأله عصبه بود که اهل سنت معتقدند و ما معتقد نیستیم، مسأله دومی که باز اختلاف کامل و صد درصد داریم، مسأله عول است، ما در مسائل مربوط به عول، اختلاف صد درصد داریم.

۱- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۴، ص۳۳۴، ب میراث أهل الملل.

مثال

فرض کنید زنی مرده که هم زوج (شوهر) دارد و هم اختان (دو خواهر)، زوج باید نصف را ببرد، اختان هم باید دو ثلث را ببرند و حال آنکه ترکه برای این فریضه قابلیت ندارد، ترکه کمتر از فریضه است، یعنی ترکه نمی تواند هم نصف داشته باشد و هم دو ثلث.

ما در این مسأله با اهل سنت اختلاف کامل داریم، ما به نحوی عمل می کنیم، آنها به نحو دیگر، به این می گویند: العول.

قبل الخوض فی المقصود نقدّم أموراً:

الأول: العول لغةً و اصطلاحاً

لغویین برای عول چهار معنی ذکر کرده اند:

۱؛ عول به معنـای حـاجت، عـال، یعول،یعنی محتـاج و نیازمنـد شـد، مثلاًـ در فارسـی می گوینـد: فلاـنی، عیال وار است، یعنی احتیاجش زیاد است، آیه مبارکه نیز به همین معنی اشاره می کنـد و می فرمایـد: « وَإِنْ خِفْتُمْ عَیلَةً فَسَوْفَ یغْنِیکُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْـلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِیمٌ حَکِیمٌ» (۱) .« وَإِنْ خِفْتُمْ عَیلَةً» کلمه«عیله» در این آیه مبارکه، به معنای احتیاج است.

۲؛ المیل إلی الجور و الظلم، قال سبحانه: « ذَلِکَ أَدْنَی أَلَّا تَعُولُوا» (۲)

یعنی گاهی لفظ «عول» به معنی میل به جور و ظلم می آید.

۳؛ النقصان، یقال: عال المیزان عولاً، فهو إذا نقص.

گاهی به معنای نقصان است، کما یقال: عال المیزان، ترازو کم آورد.

۴؛ الارتفاع، یقال: عالت الناقه بذنبها إذا رفعته و منه العویل و هو ارتفاع الصوت بالبکاء.

پس معنای چهارم کلمه «عول» ارتفاع و بالا بردن است.

۱- توبه/سوره۹، آیه۲۸.

۲- نساء/سوره۴، آیه۳.

از این چهـار معنـای که برای عول گفته انـد، منـاسب با این مقام،همان معنای چهارم است، چون سـهام بالاست، اما ترکه کمتر می باشد.

«عالت الفرائض»، یعنی سهام بالا رفت، یک ترکه ای است که هم باید نصف را بدهد و هم دو ثلث را، می توانیم بجای «عالت الفرائض» بگوییم: «عالت السهام»، سهم بالاست و ترکه پایین می باشد.

همچنین می توانیم کلمه نقصان را در اینجا به کار ببریم و بگوییم ترکه کمتر از سـهام و فرائض است، پس اگر به سـهام نسبت بدهیم، عالت صدق می کند، اگر به ترکه نسـبت بدهیم، نقصان است. العول در باب ارث، در موری به کار می رود که سـهام بالاـست و حـال آنکه ترکه کمتر است،دوتا خواهر می گوینـد ما دو ثلث می خواهیم، شوهر خواهان نصف است و حال آنکه ترکه قابلیت این دو سهم را ندارد.

مرحوم سید مرتضی می گوید اگر به ترکه نسبت بدهیم نقص است، اما به سهام نسبت بدهیم عال است.

تاریخچه مسأله عول

این مسـأله (عول) در زمـان پیغمبر اکرم ص مطرح نبوده، در زمـان ابوبکر هم مطرح نشـد، این مسـأله در زمان خلیفه دوم پیش آمـد، زنی فوت کرد که شوهر دارد و دو خواهر، پیش عمر بن خطـاب آمدنـد که حکمش چیست؟ عمر بن خطاب با عبـد الله بن مسعود مشورت کرد، عقل و اجتهاد شان به این رسید که نقص را بر همه وارد کنند، یعنی به گونه ای باشد که هیچکدام به سهم خودش نرسـد،نه زوج نصف را ببرد و نه دوتـا دختر ثلثـان را ببرد، عینـاً همـان چیزی که در مفلس داریم، منتها در مفلس آنکس که طلبش زیاد است، به او کمی زیادتر می دهنـد و آنکس که طلبش کمتر است، به او کمتر می دهند، اما در هر حال نقص بر همه وارد می شود. این دو نفر هم اجتهاد کردند و اجتهاد شان به اینجا رسید که نقص را به همه وارد کنند.

اما امیر المؤمنان (ع) این را قبول نکرد و در عین حال مخالفت صریح هم نکرد،اما ابن عباس صراحتاً مخالفت کرد، کی؟ بعد از آنکه عمر بن خطاب فوت کرد و گفت باید ما به نحو دیگر مسأله را حل کنیم، گفت خداوندی که ریگهای متراکم را شمرده است، قطعاً حکم این مسأله را هم بیان کرده، به ابن عباس گفته شد که چرا به عمر بن خطاب اعتراض نکردی؟ در جواب گفت:« خفت هیبته» یعنی از هیبت او ترسیدم.

راه دیگر که راه قرآنی است و امیر المؤمنان (ع) این راه را به ابن عباس آموخته است، آن کدام است؟ آن راه این است که دو فرضی ها را مقدم بر یک فرضی کنیم، یعنی آنکس که دو فرضی است، دو فرضی ها را مقدم بداریم بر کسانی که یک فرضی می باشند، هر کجا که اینها جمع شدند، دو فرضی را فرضش را بدهیم، بقیه را به تک فرضی بدهیم، در همین مثالی که عرض کردم، مسأله را پیاده کنیم، زنی فوت کرده، شوهر دارد، شوهر دو فرضی است، اگر بچه داشته باشد ربع را می برد، اگر بچه نداشته باشد، نصف را می برد، اما اخت ابوینی و أبی، یک فرضی هستند که ثلثان باشد، معلوم می شود که او اهمیت دارد و این دیگری به اهمیت او نرسیده است. فلذا نصف را به زوج می دهیم، بقیه را به اختان می دهیم هر چند بقیه به اندازه فرض شان نباشد. ابن عباس می گوید من حاضرم که در این زمنیه مباهله کنم.

امـا در عین حـال در میـان علمـای اهـل سـنت هم گـاهی این مسـأله جوانه زده است، یکی از آنهـا مـذهب ظاهری است، داود ظاهری اهل اصفهان است و در سالهای: ۲۵۰ فوت کرده، ایشان یک مکتب فقهی دارد که با اهل سـنت مخالف است (با اینکه خودش از اهل سـنت است)، یکی از مواردی که با اهل سنت مخالفت کرده، همین مورد است، قائل به عول نیست و راه امامیه را در پیش گرفته، مورد دیگری که بـاز بـا اهل سـنت سـر مخالفت را در پیش گرفته، عمل به قیاس است، ایشان به قیاس عمل نمی کند، یک رساله مستقلی دارد در نهی کردن از عمل به قیاس، و گفته عمل به قیاس باطل است.

الثانی: العول، تاریخیّاً

إنّ مسـأله العول من المسائـل التی لم یرد فیهـا نصّ عن رسول الله(ص)، و قـد ابتلی بهـا عمر بن الخطـاب عنـدما ماتت امرأه فی عهده و کان لها زوج و أختان، فجمع الصحابه، فقال لهم: فرض الله تعالی للزوج النصف، و للأُختین الثلثان، فإن بدأت للزوج لم یبق للأُختین حقّهمـا، و إن بـدأت للأُختین لم یبق للزوج حقه، فأشیروا علیَ، فاتّفق رأیه مع عبـدالله بن مسـعود، علی العول، أی إیراد النقص علی الجمیع بنسبه فرضـهم من دون تقـدیم ذی فرض علی آخر؛ و خـالف ابن عبـاس، فی عصـر عثمان، و قال، إنّ الزوجین یأخـذان تمـام حقهمـا و یـدخل النقص علی البنـات فهو یقـدّم من له فرضـان فی الکتـاب علی من له فرض واحـد کما سنبیّن.

و منـذ ذلـک العصـر صار الفقهاء علی فرقتین، فالمـذاهب الأربعه و ما تقـدّمها من سائر المـذاهب الفقهیه قالوا بالعول، و الشـیعه الإمـامیه، تبعـاً للإمام علیّ (ع) و تلمیـذه ابن عباس علی خلافه، فهم علی إیراد النقص علی البعض دون بعض من دون أن یکون عملهم ترجیحاً بلا مرجح.

ص: ۷۸۶

فعن عبـدالله بن عبـاس انّه قـال: أوّل من أعـال الفرائض عمر لمـا التوت عليه الفرائض و دافع بعضـها بعضـاً، فقال: ما أدرى أيّكم قدّمه الله و لا أيّكم أخّره، فقال: ما أجد شـيئا أوسع لى من أن أقسم التركه عليكم بالحصـص، و أدخل على كل ذى حقّ ما دخل عليه من عول الفريضه، و لـم يخـالف فى ذلك أحـد حتى انتهى أمر الخلافه إلى عثمان، فأظهر ابن عباس خلافه فى ذلك و قال: لو أنّهم قـدّموا من قـدّم الله و أخّروا من أخّر الله ما علت فريضه قط، فقيل له: من قـدّمه الله و من أخّره الله؟ فقال: قدم الله الزوج و الزوجه، و الأُم و الجده و أما من أخّره الله فالبنات و بنات الابن و الأخوات الشقيقات و الأخوات لأّب.

و فى روايـه أُخرى أنـه قـال: مـن أهبطه الله من فرض إلى فرض فهـو الـذى قـدمه، و من أهبطه الله من فرض إلى غير فرض، فهو الذى أخّره»

يظهر من بعض الروايات أنّ ابن عباس كان يصرّ على رأيه و يدعو المخالف إلى المباهله.

قال الشربينى فى ((مغنى المحتاج)): كان ابن عباس صغيراً فلما كبر أظهر الخلاف بعد موت عمر و جعل للزوج النصف، و للأُمّ الثلث و للأُخت ما بقى و لا عول حينئـذ، فقيل له: لِمَ، لم تقل هـذا لعمر؟ فقال: كان رجلاً مهاباً فهبتُه، ثم قال: إنّ الـذى أحصـى رمل عالج عدداً لم يجعل فى المال نصفاً و نصفاً و ثلثاً، ذهب النصفان بالمال فأين موضع الثلث.

ص: ٧٨٧

ثم قـال له علی(ع): « هـذا لاـ یغنی عنـک شـیئاً لو متُّ أو متَ لقسّم میراثنا علی ما علیه الناس من خلاف رأیک، قال: فإن شاءوا فلندع أبناءنا و أبناءهم، و نساءنا و نساءهم، و أنفسنا و أنفسهم ثمنبتهل فنجعل لعنهالله علی الکاذبین، فسمّیت المباهله لذلک» .

و روی الجصّاص فی تفسیره عن عبیدالله بن عبدالله بن عتبه بن مسعود قال: دخلت أنا و زفر بن أوس بن الحدثان علی ابن عباس بعـد ما ذهب بصـره - چون ابن عباس در آخر عمر نابینا شـد - فتـذاکرنا فرائض المیراث، فقال: ترون الـذی أحصـی رمل عالج عدداً لم یحص فی مال نصـفاً و نصـفاً و ثلثاً، إذا ذهب نصف و نصف، فأین موضع الثلث؟ فقال له زفر: یابن عباس، من أوّل من أعـال الفرائض؟ قـال: عمر بن الخطـاب، قـال: و لم؟ قال: لما تـدافعت علیه و رکب بعضـها بعضاً قال: والله ما أدری کیف أصـنع بکم؟ و الله ما أدری أیّکم قدّم الله و لا أیّکم أخّر، قال: و ما أجد فی هذا المال شـیئاً أحسن من أن أُقسـمه علیکم بالحصـص، ثمّ قال ابن عباس: و أیم الله لو قدّم من قدّم الله، و أخّر من أخّر الله ما عالت فریضه، فقال له زفر: و أیهم قدم و أیّهم أخر؟ فقال: کل فریضه لا تزول إلّا إلی فریضه فتلک التی قـدّم الله و تلک فریضه الزوج، له النصف فإن زال فإلی الربع لا ینقص منه، و المرأه لها الربع فـإن زالت عنه صـارت إلی الثمن لا تنقص منه، و الأخوات لهنّ الثلثان و الواحـده لها النصف، فإن دخل علیهم کان لهنّ ما بقی، فهؤلاء الذین أخّر الله، فلو أعطی من قدّم الله فریضه کامله ثمّ قسّم ما یبقی بین من أخّر الله بالحصص ما عالت فریضه، فقال له زفر: فما منعک أن تشیر بهذا الرأی علی عمر؟ فقال: هبته و الله»

ص: ۷۸۸

الثالث: الأقوال المطروحه فی العول

اتفقت الشیعه و وافقهم الظاهریه و ثلّه من الصحابه و التابعین علی بطلان العول، بمعنی أدخال النقص علی جمیع الورثه بنسبه فروضهم، بل یقدّم من له الفرضان علی من له فرض واحد.

قال السید المرتضی فی « الانتصار»: و الذی تذهب إلیه الشیعه الإمامیه: أنّ المال إذا ضاق عن سهام الورثه، قدّم ذو السهام المؤکده من الأبوین و الزوجین علی البنات و الأخوات من الأمّ و علی الأخوات من الأب و الأم أو من الأب، و جعل الفاضل عن سهامهم لهنّ.

و ذهب ابن عباس إلی مثل ذلک و قال به أیضاً عطاء بن أبی رباح و حکی الفقهاء من العامه هذا المذهب عن محمد بن علی بن الحسین الباقر علیه و السلام و محمد بن الحنفیه، و هو مذهب داود بن علی الاصفهانی.

و قال باقی الفقهاء: « إنّ المال إذا ضاق عن سهام الورثه قسّم بینهم علی قدر سهامهم کما یفعل فی الدیون و الوصایا إذا ضاقت الترکه عنها» (۱)

و ممّن خالف العول ابن حزم فی «المحلّی» و هو من أعیان مذهب الظاهریه، و قال: أوّل من قال به (العول) زید بن ثابت و وافقه علیه عمر بن خطاب و صحّ عنه هذا، و روی عن علیّ و ابن مسعود غیر مسند، و ذکر عن العباس و لم یصحّ، و صحّ عن شریح و نفر من التابعین یسیر، و به یقول أبو حنیفه و مالک و الشافعی و أحمد. و أصحاب هؤلاء القوم إذا اجتمع رأیهم علی شیء، کان أسهل شیء علیهم دعوی الإجماع، فإن لم یمکنهم ذلک، لم تکن علیهم مؤنه من دعوی أنّه قول الجمهور و أنّ خلافه شذوذ و أنّ خصومهم لیرثون لهم من تورطهم فی هذه الدعاوی الکاذبه نعوذ بالله من مثلها... و بقول ابن عباس هذا، یقول عطاء و محمد بن علیّ بن أبی طالب و محمد بن علی بن الحسین و أبو سلیمان و جمیع أصحابنا و غیرهم» . المحلی: ۹/۲۶۳ — ۲۶۴، المسأله ۱۷۱۷.

۱- الانتصار، سید مرتضی، ص ۵۶۱-۵۶۲.

قاعده لا عول فی الإرث ۹۵/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده لا عول فی الإرث

لازم است برای روشن شدن مسأله عول، نمونه های را ذکر کنیم، چهار نمونه را در این زمینه بیان می کنیم و ضمناً از راه آسان مسأله را حل می کنیم نه از راه پیچیده ریاضی که مخصوص ریاضی دانهاست، چون در زمان خلفا یک چنین ریاضیاتی در کار نبوده، قهراً مسأله را از طریق آسان حل می کردند.

الرابع: ذکر نماذج من صور العول

۱: زنی فوت کرده در حالی که هم زوج (شوهر) دارد و هم دو خواهر (اختان)، مسلّما فریضه برای اینها کافی نیست، زیرا زوج بخاطر نداشتن اولاد نصف را می برد، اختان هم ثلثان می برند، و مخرج هم شش تاست، فلذا نمی تواند هم نصف داشته باشد که سه تا باشد و هم ثلثان داشته باشد بنام چهارتا، که می شود هفت تا، وحال آنکه فرض این است که شش دانگ را حساب می کنیم. در اینجا چکنیم؟

دیدگاه امامیه

امامیه در اینجا دو فرضی را مقدم بر دو فرضی می کنند، زوج دو فرضی است، اگر دارای اولاد است، می شود یک چهارم، اگر دارای اولاد نیست، می شود نصف، قهراً زوج را مقدم می دارند، اما اختان (که مسلّماً ابوینی هستند) باقی مانده را می برند هر چند کمتر از ثلثان باشد.

نظریه اهل سنت

اما اهل سنت جمع می کنند و می گویند: شوهر سهمش نصف بوده، پس از شش تا، می شود سه تا،دوتا خواهر هم سهمش ثلثان بوده، از شش تا می شود چهار تا، سه به علاوه چهار می شود: هفت، ترکه هفت قسمت می کنند، سه تا را به زوج می دهند، چهار تای دیگر را هم به جناب اختان می دهند.

ص: ۷۹۰

خلاصه اینکه اهل سنت سهام را جمع می کنند، سهم شوهر سه تا بود، سهم خواهر هم چهار تا بود، چهارتا به علاوه چهار تا می شود هفت تا، می گویند از هفت تا، سه تا را به شوهر بدهید، چهار تا را هم به دو خواهر بدهید.

۲: زنی فوت کرده که دارای شوهر است، علاوه بر شوهر، دو خواهر ابوینی و یک اخت امی هم دارد. چه باید کرد؟

حکم فرع دوم از دیدگاه امامیه

از نظر امامیه دو فرضی مقدم بر یک فرضی می باشد، زوج دو فرضی است، اخت امی نیز دو فرضی است. چرا؟ به جهت اینکه اگر تنها باشد، یک ثلث است، اگر بیش از یک تا هم باشند، یعنی اگر ده تا هم باشد، ثلث است « وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ» (۱) .

بنابراین، ما زوج و کلاله امی را مقدم می کنیم، باقی مانده را به اختان ابوینی و ابی می دهیم.

فتوای اهل سنت در فرع دوم

اما اهل سنت می گویند: زوج سهمش سه تاست، اختان ابوینی یا ابی سهم شان چهار تاست، اخت امی سهمش یکی می باشد، که جمعاً می شوند هشت تا، قهراً مال را به هشت تا قسمت می کنیم، سه تا را به زوج می دهیم، چهار تای دیگری را به اختان ابوینی یا ابی می دهیم، یک سهم را هم به کلاله و اخت امی می دهیم، سهام را جمع می کنند و سپس تقسیم می کنند.

۳: زنی مرده که هم زوج دارد و هم دو خواهر ابوینی یا ابی، علاوه بر آن دو دسته، یک خواهر امی و یک اخ (برادر) امی نیز دارد. در اینجا چه باید کرد؟

ص: ۷۹۱

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۲.

دیدگاه امامیه در فرع سوم

ما دو سهمی ها را مقدم بر یک سهمی می کنیم، زوج دو سهمی است، کلاله های ابی و امی دو سهمی هستند، تک باشند ثلث است،جمع باشند، باز هم ثلث است، پس آن دوتا را جلو می اندازیم، بقیه را به اختان ابوینی می دهیم که یک سهم بیشتر ندارند، یعنی باقی مانده را اختان ابوینی می برند.

فتوای اهل سنت در فرع سوم

اما اهل سنت سهام را جمع می کنند، می گویند جناب زوج از شش تا، باید سه تا را ببرد، اختان ابوینی هم از شش تا، باید چهار سهم ببرند، اخ امی هم یک سهم ببرد، اخت امی نیز یک سهم،- چون یک خواهر است و یک برادرند، یعنی هم قماش نیستند- قهراً در مجموع می شود: نه تا، ترکه را نه قسمت می کنند و سهم هر کدام را از نه تا می پردازند.

۴: مردی از دنیا رفته که هم زوجه دارد و هم ابوین (پدر و مادر) و هم دو دختر، زوجه باید یک هشتم ببرد، ابوان هم هر کدام دو ثلث ببرند،در کنارش دوتا دختر هم باید دو ثلث ببرد، و حال آنکه ترکه کافی به این سهام نیست، یعنی یک مالی پیدا کنیم که هم دارای ثمن باشد،هم دو ثلث داشته باشد، علاوه بر آن، ثلثان هم برای بنتین باشد.

امیر المؤمنان بالای منبر است، کسی آمد به حضرت عرض کرد، عَنْ عَبِیدَهَ السَّلْمَانِیِّ قَالَ:« کَانَ عَلِیٌّ ع عَلَی الْمِنْبَرِ فَقَامَ إِلَیْهِ رَجُلٌ فَقَالَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ رَجُلٌ مَاتَ وَ تَرَکَ ابْنَتَیْهِ وَ أَبَوَیْهِ وَ زَوْجَهً فَقَالَ ع صَارَ ثُمُنُ الْمَرْأَهِ تُسْعا » (۱) .

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۸۳، من أبواب موجبات الإرث، ب۷، ح۱۴، ط آل البیت.

حضرت بدون اینکه فکر کنند، آناً و بدون تامل و محاسبه جواب داد و فرمود: « صَارَ ثُمُنُ الْمَرْأَهِ تُسْعا »، عیناً بر سبک اهل سنت جواب داد، مشکل ما دوتاست.

اولاً؛ چرا امیر المؤمنان (ع) تقسیم را بر نحو اهل سنت امضا کرد، معجزه اش این است که ثمن مرأه و زن تسعاً می شود،ی عنی به جای اینکه یک هشتم ببرد، یک نهم می برد.

اشکال اول واضح است، امیر المؤمنان (ع) در نظر اکثریت مردم خلیفه چهارم بود، یعنی اکثریت مردم آن زمان معتقد بودند به مشایخ ثلاثه، خصوصاً دو شیخ اول، حضرت علی (ع) مخالفت نمی کرد مگر در یک مواردی، بنابراین، اگر حضرت علی (ع) با آ نها موافقت کرده،نباید اشکال کنیم، چون شرائط همین را اقتضا می کرده است.

عمده این است که حضرت چطور بدون مطالعه می فرماید: « صَارَ ثُمُنُ الْمَرْأَهِ تُسْعا » اینجاست که از ریاضیات امروز استفاده می کنیم،چه رقم؟ یک مخرج مشترک برای سه تا پیدا کنیم که هم ثمن داشته باشد، هم ثلثان داشته باشد و هم، بنتین است باید ثلثین داشته باشد، ابوین است باید دوثلث داشته باشد، زوجه دارد، باید یک ثلث داشته باشد،یک مخرج پیدا کنید که در آن مخرج، این سه تا جمع باشد، مخرجش بیست و چهار است، یعنی بیست و چهار تا هر سه را دارد، چطور؟ حساب کنید. چون دو ثلث بیست وچهار، شانزده است، شش به علاوه شش،به علاوه شش،می شود: بیست و چهار، دو ثلثش می شود شانزده، ثلث بیست و چهار، چهار است، زوجه هم یک ثمن دارد، ثمن زوجه می شود سه تا،عدد بیست و چهار مخرج است برای هر سه،هم در آن ثلثان است و هم در آن دوتا ثلث است،و هم در آ ن ثمن است، اما در عین حالی که مخرجش این است، اما وافی نیست، چون اگر شما از بیست و چهار تا، شانزده تا را بردارید، دو ثلث را هم بردارید،دیگر اصلاً برای زن چیزی باقی نمی ماند،در عین حالی که مخرج بیست و چهار است، هر سه را دارد (یعنی تک تک)، و الا اگر جمعاً بخواهید از بیست و چهار تا،هم دو ثلث بردارید،می شود شانزده تا،هم دوتا ثلث بردارید، می شود هشت تا، شانزده تا و هشت تا می شود: بیست و چهار، دیگر برای زن چیزی باقی نمی ماند، فلذا ناچاریم که سهام را جمع کنیم و آن را بالاـ ببریم، چه رقم جمع کنیم؟ شانزده، به علاوه هشت، می شود: بیست و چهار، به علاوه سه، می شود:بیست و هفت، قهراً تقسیم می کنیم، چگونه؟ شانزده تا را به بنتان می دهیم، به پدر و مادر هم می دهیم هشت تا، به زن هم سه تا می دهیم که جمعاً می شود: بیست و هفت تا، اما عمده این است که اگر زن از بیست و چهار تا سهم می برد، سهمش یک ثمن بود، اما از بیست و هفت تا که برد، از بیست و هفت تا یک ثمن نبرد، بلکه یک تسع برد. چرا؟ سه نه تا،می شود: بیست و هفت تا، علم امیر المؤمنان (ع) در اینجا ظاهر می شود.

ص: ۷۹۳

عبارت

ذكر الفقهاء للعول صوراً مختلفه نذكر بعضها روماً للاختصاص:

۱: زوجه و أختان: للزوج النصف، أى الثلاثه من ستّه، و للأختين الثلثان، أى الأربعه منها، و من المعلوم أنّ المال ليس فيه نصف و ثلثان فلو أخذ من الست، النصف، لا يبقى الباقى بالثلثين و هكذا العكس، فتعول السهام إلى السبعه (۳+ ۴ = ۷)

ففى المذهب الإمامى يقدّم الزوج فيعطى له النصف و الباقى للأُختين، و أما القائل بالعول فهو يقسّم التركه إلى سبعه سهام، مكان السته فيعطى للزوج ثلاثه سهام، و للأُختين أربعه سهام لكن من السبعه، و بذلك يدخل النقص على الجميع، فلا الزوج ورث النصف الحقيقى و لا الأُختان، الثلثين، بل أخذ كلّ أقلّ من سهامه.

۲: تلك الصوره و معهما أُخت واحده من الأُمّ فريضتها السدس، و من المعلوم أنّ التركه لا تفى بالنصف (زوج) و الثلثين (خواهران ابوينى) و السدس (خواهر امى)، فتعول التركه إلى ثمانيه سهام و ذلك (۱ +۳ + ۴ = ۸). ففى الفقه الإمامى يقدّم الزوج و الأُخت من الأمّ، لكونهما ذو فرضين فيعطى للزوج النصف و للأُخت السدس و الباقى للأختين.

و أما القائل بالعول فهو يورد النقص على الجميع، فيقسّم المال إلى ثمانيه سهام، فيعطى للزوج ثلاثه، و للأُختين أربعه، و للأُخت من الأُم واحداً، و لكنّ الكلّ من ثمانيه أجزاء، فلا الزوج نال النصف، و لا أُختان الثلثين، و لا الأُخت من الأُم، السدس.

۳: تلك الصوره و معهم أخ من أُم و فريضتها أيضا السدس فتعول الفريضه إلى تسعه، و ذلك. (۱ + ۱ + ۳ + ۴ = ۹)

ففى الفقه الإمامى يقدّم الزوج و الأُخت من الأُم، و الأخ من الأم، و يختص الباقى بالأُختين.

ص: ۷۹۴

و أمّا القائل بالعول فيعطى للزوج ثلاثه، و للأَختين أربعه، و لكلّ من الأخت و الأخ من الأم واحداً لكن من تسعه أَهم، لا من سته سهام، و بالتالى لا يُمتَّع الزوج بالنصف واقعاً، و لا الأُختان بالثلثين واقعاً، و لا الأُخت و الأخ من الأُم بالثلث إلّا لفظاً.

۴: زوجه و أبوان و بنتان و هى المسأله المعروفه باسم المسأله المنبريه، و هى التى سُئل عنها الإمام علىّ(ع) و هو على المنبر، فقام إلى رجل فقال: يا أمير المؤمنين رجل مات و تَرَكَ ابنتيه و أبويه و زوجه؟ فقال الإمام(ع): ((صار ثُمِن المرأه تُسعاً)). و مراده: أنّه على الرأى الرائج، إدخال النقص على الجميع صار سهمها تسعاً.

و ذلک لأنّ المخرج المشترک للثلثين و السدس و الثمن هو عدد (۲۴) فثلثاه (۱۶) و سدساه (۸) و ثمنه (۳)ف و عند ذلک تعول الفريضه إالى (۲۷) سهما، و ذلک مثل (۳+۸+۱۶=۲۴).

فالقائل بالعول، يورد النقص على جميع اصحاب الفروض، فيعطى لأصحاب الثلثين (۱۶) سهماً، و للأبوين (۸) سهام، و للزوجه (۳) سهام، من (۲۷)، بدل إعطاهم بهذا المقدار من (۲۴) سهماً، والزوجه و إن اخذت (۳) سهام، لكن لا من (۲۴) سهماً حتى يكون ثمناً واقعيا، بل من (۲۷) و هو تسع التركه، و هى فى الواقع (۲۴) سهماً . بخلاف المذهب الامامى فهو يقدّم الزوجه و الابوين و الباقى لابنتيه.

هذه هى نظريه العول و بيانها بوجه سهل غير مبتن على المحاسبات الدقيقه و إن كان البيان على ضوئها أتقن و ادق.

و يظهر من السيد المرتضى أنّ القائلين بالعول ربّما يوافقون الاماميه فى بعض الصور، كامرأه ماتت و خلّفت بنتين و أبوين و زوجاً، والمال يضيق عن الثلثين و السدسين و الربع، فنحن بين امور: إمّا أن ندخل النقص على كل واحد من هذه السهام أو ندخله على بعضها، و قد اجمعت الامسّه على أنّ البنتين هاهنا منقوصتان بلا خلاف، فيجب أن نعطى الابوين السدس و الزوج الربع، و يجعل ما بقى لابنتين، و نخصّهما بالنقص لأنّهما منقوصتان بالاجماع.

اذا عرفت هذه الامور فلندرس ادلّه القائلین بالعول أولاً، ثم ادلّه القائلین بتقدیم ذی الفرضین علی من له فرض واحد. (۱)

ادله قائلین به عول ۹۵/۰۲/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله قائلین به عول

اولین دلیـل قـائلین به عول این است که ارث را به دین قیـاس می کننـد، اگر کسـی فوت کنـد در حـالی که دیونی بر گردنش است و ترکه بر آنها کافی نیست، یعنی بدهکار مردم است و ترکه هم بر دیون او کافی نیست، مثلاً صد میلیون بدهکار است و حال آنکه ترکه اش بیش از پنجاه میلیون نیست.

آقایان در اینجا دیون را بر ترکه تقسیم می کنند و نقص را بر همه وارد می کنند، یعنی هم ترکه را حساب می کنند وهم دیون را، هر کسـی از این دین سـهم خـودش را می برد، البته هیچکـدام از طلبکـار هـا به سـهم واقعی خـود نمی رسـند، امـا به سـهم متناسب با دین و طلب خود شان می رسند، یعنی هر کس که طلبش زیاد تر است، به او سهمی بیشتر می دهند.

ارث نیز چنین است، مثلاً شـخص متوفّی (فوت شده) دارای زوج (شوهر) است، اختین هم دارد، ضمناً یک اخت امی نیز دارد، زوج نصف را می برد، اختین ابوینی هم دو ثلث می برنـد،اخت اموی (کلالـله امی) هم ثلث می برد، در حـالی که ترکه به همه اینها وافی نیست. در اینجا چه می کننـد؟ سـهام را جمع می کننـد، به هر کس از آن سـهم می دهنـد، منتها هیچکـدام به سـهم واقعی خودش نمی رسد، اما به سهم متناسب با طلب خودش می رسد.

بنابراین؛ قائلین به عول می گویند: مسأله ارث، همانند مسأله دین است.

یلاـحظ علیه: قیـاس ارث را به دین، قیـاس مع الفـارق است، چون در دین شـخص مـدیون یا خود آگاه یا ناخود آگاه گرفتار شـده، شـرع به این آدم چیزی نگفته است، بلکه به دست خودش این قضـیه رخ داده، یعنی صد میلیون از مردم بدهکار است و حال آنکه سـرمایه و اموالش بیش از پنجاه میلیون نیست، فلذا چاره ای نیست که ما سرمایه را حساب دیون تقسیم کنیم، اما در اینجا پیش آمد نیست، بلکه شرع مقدس از نظر شما (اهل سنت) یک چنین قانونی را تصویب کرده است، یعنی گفته اگر زوج باشـد نصف را می برد، اختین هم دوثلث را می برد، اخت امی هم ثلث را می برد، در باب ارث مشـکل را (علی القول بالعول) شـارع درسـت کرده اسـت، یعنی شـارع گفته زوج نصـف می برد، اختـان هم دو ثلث دارد، اخت امی هم ثلث می برد و حـال آنکه ترکه وافی نیست، امـا در بـاب دیون خود طرف مشـکل درست کرده است،نبایـد مسأله ارث را به مسأله دین قیاس کرد، چون در باب دین، اشکال از خود انسان است، زیرا سرمایه اش کمتر است،اما بدهی و دینش بیشتر از سرمایه اش می باشد، در باب ارث (علی القول باالعول) مشکل از ناحیه شارع است.

۱- رسائل فقهیه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۳، ص۶۱۵.

اما طبق نظر امامیه مشکل از ناحیه شارع هم نیامده است، چون شارع فرموده، دو فرض را مقدم بر یک فرضی کنید، بقیه را به یک فرضی ها بدهید و هیچ مشکلی هم پیش نمی آید.

أدله القائلين بالعول

استدلّ القائلون بالعول بوجوه:

۱: قياس الإرث بالدين

إنّ الدّيّان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن دينهم بالحصص، و كذلك الورّاث، و الجامع، الاستحقاق للمال.

يلاحظ عليه: أنّه قياس مع الفارق، فانّ الدين يتعلّق بالذمّه، و التركه كالرهن عند الدائن – ولذا اگر آدمی که ورشکست شده بگوید، کار به سرمایه من نداشته باشید، من دیون شما را از جای دیگر می پردازم، مثلاً برادش آمد و همه بدهکاری اش را داد، مشکل حل می شود، دین متعلق به ترکه نیست و هکذا دین متعلق به سرمایه نیست، بلکه متعلق به ذمه است ولذا اگر خود این آدم از جای تامین کرد که چه بهتر، اگر نتوانست از جای تامین کند، ناچاریم بگوییم از ترکه بپردازد-.

و بعباره أُخرى: تعلّق الدين بعين المال، تعلّق استحقاق لا تعلّق انحصار، فلو لم يؤدّوا حقّ الغرماء فلهم مصادره التركه و استيفاء طلبهم من باب التقاص، و لو قاموا بالتأديه من غير التركه فليس لهم أىّ اعتراض، و لأجل ذلك ليس بمحال أن يكون لرجل على رجل ألف، و لآخر ألفان، و لثالث عشره آلاف و إن صار الدين أضعاف التركه، لأنّ المديون أتلف مال الغير بالاستقراض و الصرف، فصار مديونا بما أتلف، كان بمقدار ماله أو أزيد أو أنقص فلا إشكال فى تعلقّ أضعاف التركه بالذمه لأنّها تسع أكثر من ذلك.

در باب دین گناه از ناحیه این آدم است که بیش از ترکه خرج کرده است، اما بر خلاف اینجا، چون اینجا سهم متعلق به ترکه است نه به ذمّه، شرع مقدس باید به گونه ای قانون وضع کند که ترکه وافی باشد.

ص: ۷۹۷

و أما سـهام الإرث فانّهـا انّمـا تتعلّق بالتركه و الأعيان الموروثه، و من المحال أن يكون للمال نصف، و نصف و ثلث (كما إذا ماتت الزوجه عن زوج و أُخت للأبوين و أُختين للأُمّ)، فامتلاك الورثه من التركه بقـدر هـذه الفروض أمر غير معقول، فلابدّ أن يكون تعلّقهـا بشـكل آخر تسـعها التركه. بأن لا يكون لبعض أدلّه الفروض إطلاق يعمّ حالى الانفراد و الاجتماع حتّى لا يسـتلزم المحال، و سيوافيک بيان ماله إطلاق لحال الاجتماع مع سائر الفروض و ما ليس له إطلاق.

و قد فصّل أصحابنا فى نقد هذا الدليل بوجوه، و ما ذكرناه أتقن، و إليک ما ذكره المرتضى فى نقد هذا الدليل:

قـال: مـا يقولونه فى العول: إنّ الـديون إذا كـانت الميّت و لم تف تركته بالوفـاء بهـا، فـإنّ الواجب القسـمه للمال على أصـحاب الديون بحسب ديونهم من غير إدخال النقص على بعضـهم، و ذلک أنّ أصحاب الديون مستوون فى وجوب استيفاء أموالهم من تركه الميّت، و ليس لأحـد مزيه على الآـخر فى ذلـک، فـإنّ اتّسع المال لحقوقهم اسـتوفوها، فإن ضاق تساهموه و ليس كـذلک مسائل العول، لأنّا قد بيّنا أنّ بعض الورثه أولى بالنقص من بعض، و أنّ مستويين كاستواء أصحاب الديون فافتراق الأمران» (١) .

من مى خواهم جواب را در دو كلمه خلاـصه كنم، البته من در بيـان قبلى فقـط روى يكى تكيه كردم، گفتم در آنجا تقصـير از نـاحيه دائن است، اينجـا اگر قائـل به عـول بشـويم، تقصـير از نـاحيه مشـرّع است. نكته دوم اينكه ديون بر ذمه متعلق است نه بر تركه، منتهـا اگر ورّاث ندادنـد، غرمـا حق دارنـد به حكم حاكم شـرع مصادره كننـد،دين اولاً و بالـذات بر ذمه متعلق است، اما ارث بر ذمه متعلق نيست، ارث بر تركه متعلق است.

ص: ۷۹۸

۱- الانتصار، سيد مرتضى، ص۲۸۵.

بنابراین، اگر در اولی ترکه وافی نباشد،اشکال ندارد، چرا؟ چون ترکه متعلق به دین نیست، بلکه متعلق دین ذمه است، اما اگر ترکه وافی به ارث نباشد، این اشکال دارد. پس یک جواب دادیم با دو بیان،اولاً فرق است بین اینجا و آنجا، مشکل ساز در آنجا خود دائن است،اما اینجا (علی القول بالعول) خود شارع است، ثانیاً دین بر ذمه متعلق است، ذمه هم وسیع است، اگر ترکه وافی نشد، مشکلی نیست، زیرا دین بر ذمه متعلق است، اما ارث بر ترکه و اعیان متعلق است،اگر این وافی نباشد،عیب است، آن وافی نباشد عیب نیست،اما اگر این وافی نباشد عیب است.

۲: قیاس الإرث بالوصیه

اگر انسانی وصیت کند، ثلث را مالک است، مثلاً وصیت کند که به زید ده تومان بدهید، به عمرو هم ده تومان بدهید، به بکر هم صد تومان بدهید، این آ دم خودش از دنیا رفت، ورثه دیدند که دو ثلث میت وافی به وصیت نیست. در اینجا چه باید کرد؟ ثلث میت را تقسیم می کنند در میان افرادی که به نفع آ نان وصیت کرده، هر کدام به مقدار مورد وصیت،یکی یک برابر می برد، ده تومانی یک برابر می برد، بیست تومانی دوبرابر می برد، سی تومانی هم سه برابر می برد. البته هیچکدام از اینها حق واقعی خود را نمی برد،اما حق متناسب وصیتی که به آنها شده می برند.

همانطور که در ارث، شما کسر را بر همه وارد می کنید، در وصیت هم چنین کنید، یعنی کسر را بر همگان وارد کنید، فریضه را جمع کنید، مال را هشت قسمت کنید و هر کدام را به مقدار فرضش بدهید.

یلاحظ علیه:

اولاً: در وصیت این حرف شما درست نیست، شما مسلّم گرفتید که اگر در وصیت ثلث وافی نباشد، باید حسب الوصیه تقسیم کنیم، ما این حرف را از شما قبول نمی کنیم، بلکه یقدّم الأول، ثمّ الثانی، ثمّ الثالث، تا آنجا که رسید عمل می کنیم،اما آنجا که نرسید رها می کنیم.

ص: ۷۹۹

فلو أوصـی لزید بعشـر، ثمّ أوصی لعمرو بعشرین، ثمّ أوصی ببکر بثلاثین، اولی را ده درهم می دهیم،دومی را هم بیست درهم می دهیم، اگر به سومی نرسید، ربطی به ما ندارد، ما در اینجا قبول نداریم که تقسیم می کنند تا به همه برسد.

بله، در یک صورت حق با شـماست،آن جایی است که بگوید: زید، عمرو،بکر و فلان، این مقدار به آنها بدهید، البته در اینجا یقسّم، فرق است بین اینکه:« أوصـی لزید بعشـر، ثمّ أوصی لعمرو بعشرین، ثمّ أوصی ببکر بثلاثین»، اولی مقدم بر دومی، دومی هم مقدم بر سومی است، اما اگر بگوید: زید، عمرو،بکر و خالد، به هر کدام این مبلغ را بدهید، در آنجا تقسیم می کنند.

ثانیاً: شـرع مقـدس چگونه می توانـد قانونی را تصویب کنـد که این قانون وافی به فرائض نباشد، با باب وصـیت فرق می کند، موصی مشرع نیست، وصیت می کند، بعداً معلوم می شود که ثلث مالش وافی به وصیت نیست.(این اولاً).

ثانیاً: مشکل در جای دیگر است، شرع مقدس چگونه می تواند قانونی را تصویب کند که این قانون وافی به فرائض نباشد، این با باب وصـیت فرق می کنـد،چون موصـی مشـرع نیست،وصـیت می کنـد،بعـداً معلوم می شود که ثلثش وافی نیست، اما شـرع مقدس که از واقع خبر دارد، چگونه یک چنین قانونی را تصویب می کند؟!

قیاس الإرث بالوصیه

إنّ التقسـیط مع القصور واجب فی الوصـیه للجماعه و المیراث کذلک، و الجامع بینهما استحقاق الجمیع الترکه، فلو أوصی لزید بألف، و لعمرو بعشره آلاف، و لبکر بعشرین ألف، و ضاع ثلثه عن القیام بالجمیع، یورد النقص علی الجمیع حسب سهامهم.

یلاحـظ علیه: أنّ الحکم لیس بمسـلّم فی المقیس علیه حتی یسـتظهر حال المقیس منها، بل الحکم فیه أنّه یعطی الأوّل فالأوّل – عنـد الإیصـاء – إلی أن یبقی من المال شـیء و یسـقط من لم یسـعه الثلث، لأنّه أوصـی بشـیء لم یملکه فتکون وصـیّته باطله. ما گفتیم مسأله در وصیت مسلّم نیست تا شما ارث را بر آن قیاس کنید،–

ص: ۸۰۰

نعم لو ذکر جماعه ثمّ سمّی، کما إذا قال: زید و عمر و بکر لکلّ واحد ألف، فعجز عنه مقدار ما ترک، فلا شکّ أنّه یدخل النقص علی الجمیع و الفارق بینه و بین المقام هو تصریح الموصی بالعول، و لو ورد التصریح به فی الشریعه و أغضینا عمّا سیوافیک یجب اتباعه فکیف یقاس، ما لم یرد فیه التصریح بالتقسیط بما ورد فیه التصریح.

دو جواب دادیم، اولاً؛ مسأله در وصیت مسلّم نیست، مگر در یک صورت، ثانیاً؛ خود موصی تصریح به عول کرده، شرع مقدس که تصریح به عول نکرده، ما آ مدیم گرفتار شدیم به یک جایی که مالش دو ثلث نبرد، نصف نبرد، ثلث هم نبرد، غرض در آنجا موصی خودش مردم را وادار به عول کرده ، شرع مقدس که این کار را نکرده، ما قبول نداریم که ادله اطلاق داشته باشد که حتی این صورت را هم بگیرد، کدام صورت؟

صورتی که ترکه ها وافی نباشد، خواهیم گفت که آنکس که یک سهمی است، اطلاق ندارد، دو سهمی اطلاق دارد، اما یک سهمی اطلاق ندارد.

(جواب دوم) و الفارق بینه و بین المقام هو تصریح الموصی بالعول، و لو ورد التصریح به فی الشریعه - و أغضینا عمّا سیوافیک -یجب اتباعه فکیف یقاس، ما لم یرد فیه التصریح بالتقسیط بما ورد فیه التصریح به.

در وصیت خود عبارت (با زبان بی زبانی) می گوید بقیه را حسب السهام تقسیم کنید، اما در شرع در مقدس که با این عبارت نداریم، بلکه ما گرفتار شدیم، جایی که می بینیم ترکه کمتر است و فریضه بیشتر، ناچاریم که ببینیم کدام اطلاق دارد و کدام اطلاق ندارد، آنکه دو فرضی است خواهیم گفت اطلاق دارد، یعنی اینجا را می گیرد، اما آنکه یک فرضی است،دارای چنین اطلاقی نیست، ولذا یقدّم ذو الفریضتین علی من له فریضه واحده.

۳: تقدیم البعض علی البعض ترجیح بلا مرجّح

دلیل سوم قائلین به عول این است که تقدیم دو فرضی بر یک فرضی، ترجیح بلا مرجح است، ولذا باید ترکه را بر همه قسمت کرد، البته هر کسی به اندازه سهم خودش می برد، منتها به سهم واقعی نمی رسد.

إنّ النقص لابدّ من دخوله علی الورثه - این عبارت می گوید ما و شما هردو ناچاریم که نقص را وارد کنیم و این حرف هم درست است، یعنی هم ما باید نقص را وارد کنیم و هم آنها، آنها بر همه وارد می کنند،ولی ما بر کسی وارد می کنیم که یک فرض دارد.- علی تقدیر زیاده السهام علی کلاـ القولین (هم قائل به عول و قائل به عدم عول)، أمّا عند القائل (قائل به عول) فعلی الجمیع و أمّا غیره فعلی البعض، لکن هذا ترجیح من دون مرجّح.

یلاحظ علیه:(ثبّتِ الأرضَ ثمّ انقش) شما از اول مسلّم گرفتید که نقص باید وارد بشود، و مسلّم گرفتید که همه اینها باید در این نقص مشترک باشند، آنوقت به ما می گویید که این ترجیح بلاـ مرجح است، ما می گوییم از اول فرضیه شما محال است،شرع مقدس بیاید یک قانونی را تصویب کند، بعداً گیر کند و بگوید ترجیح بلا مرجح، از اول شما یک مسأله را مسلّم گرفتید و گفتید که شرع مقدس یک چنین قانونی را تصویب کرده، فرائض زیاد است و ترکه کمتر، پس چه کنیم؟ به این نتیجه برسیم که نقص بر همه وارد کنیم. ولی ما می گوییم اصلاً یک چنین فرضیه محال است، نمی شود این را به شرع مقدس نسبت داد تا بنشینم و چاره جویی کنیم. ولی ما می گوییم از شارع خیلی بعید است ، بلکه معقول نیست که یک چنین فرضیه ای را فرض کند،بعداً گیر کند، اول مشکل را درست کند، بعداً مشکل را حل کند،ما می گوییم این گونه نیست، شما می گویید شرع مقدس مشکل را ساخته، پس حلش کنید، ما یک جور حل می کنیم، شما جور دیگر، ما می گوییم از اول شرع مقدس مشکل نساخته تا حلش کنیم، شرع مقدس هرگز نمی خواهد یک امر محالی را تصویب کند، بعداً بگوید این گونه آن را حل کنید.

ص: ۸۰۲

يلاحظ عليه: أنّ رفع الأمر المحال بإيراد النقص على الجميع فرع إجراز صحّه أصل تشريعه، و أنّه يصحّ أن يتملّك شخص، نصف المال، و آخر نصفه الآخر، و ثالث ثلثه، و قد عرفت أنّه غير صحيح و أنّ المال لا يتحمّل تلك الفروض، و مع عدم صحّة تشريعه لا- تصل النوبه إلى احتمال ورود النقص على الجميع، فإنّ تصويره بصوره العول، و إيراد النقص على الجميع رجوع عن الفرض، و اعتراف بأنّه ليس فيه نصفان و ثلث كما سيظهر عند بيان أدلّه القائلين ببطلانه، لأنّ من سهمه النصفان أو الثلث، يأخذ أقلّ من سهمهما، و بالتالى يعترف بأنّه ليس فى المال نصفان و ثلث.

بنابراین، قائل به عول، در واقع تشریع را نمی پذیرد،و الا اگر تشریع را بپذیرد، نباید یک چنین کاری را انجام بدهد.

ادله قائلین به عول ۹۵/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله قائلین به عول

ادله کسانی را می خوانیم که قائل به عول می باشند، آخرین ادله آنها همان حدیث منبریه است، امیر المؤمنان ع در مسجد کوفه مشغول خواندن خطابه بودند، ظاهراً ابن کوّاء که چندان رابطه حسنه ای با حضرت نداشته است، یک مرتبه این مسأله را از آن حضرت سوال می کند که مردی مرده، در حالی که هم زوجه دارد، هم ابوین دارد و هم بنتین، تکلیف اینها چیست؟

اولاً باید یک مخرجی پیدا کنیم که در آن مخرج هم ثمن باشد که زن می برد، هم دو سدس باشد که سهم ابوین است و هم دو ثلث باشد که سهم بنتین است، چنین مخرج بیست و چهار است، بیست و چهار هم ثمن دارد که سه تاست، هم دو سدس دارد که شش تا می شود، و هم دو ثلث دارد که شانزده است، بنابراین، مخرج برای هر سه تای آنها، بیست و چهار است، بیست و چهار هم ثمن دارد هم دو سدس دارد و هم دو ثلث دارد، اما اگر بخواهیم همه را از بیست و چهار در بیاوریم،کم می آوریم، یعنی اگر بخواهیم از بیست و چهار تا، هم ثمن را و هم دو سدس را و هم دو ثلث را در بیاوریم،کم می آوریم، چه می کردند؟ آنها (مردم زمان علی ع) در اینجا سهم ها را جمع می کردند و می گفتند: زن باید سه ببرد، پدر و مادر هم باید هشت ببرند، می شود: یازده، دو دختر هم باید شانزده ببرند،رویهم رفته می شود بیست و هفت، مخرج بیست و چهار بود، ولی این مخرج کفایت نکرد، سهام را جمع می کردند و آن را بالا می بردند، می شد بیست و هفت سهم، زن باید از بیست و هفت تا، سه تا ببرد، اما سه تا را اگر به بیست و هفت تا بسنجیم، می شود: تسع، یک نهم، چون سه نه تا، می شود: بیست و هفت تا،اما اگر همین سه تا را به بیست و چهار تا بسنجیم،می شود: ثمن، امیر المؤمنین فرمود: «صَارَ ثُمُنُ الْمَرْأَهِ تُسْعا » .

ص: ۸۰۳

متن حدیث

عَنْ عَبِيدَهَ السَّلْمَانِيِّ قَالَ: « كَانَ عَلِيٌّ ع عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلٌ مَاتَ وَ تَرَكَ ابْنَتَيْهِ وَ أَبَوَيْهِ وَ زَوْجَةً فَقَالَ ع صَارَ ثُمُنُ الْمَرْأَهِ تُسْعا » (۱) . بنا بود که زن از بیست و چهار یک هشتم را ببرد، ولی چون فریضه زیاد شد،همه را جمع

کردند، مجموعاً بیست و هفت تا شد، از بیست و هفت باید سه تا را ببرد، سه نسبت به بیست و هفت یک نهم ا ست، و حال آنکه فریضه این آدم یک هشتم بود، سه تا را برد، اما سه تای ظاهری است، یعنی در ظاهر سه تاست، اما در واقع اگر حساب کنیم یک نهم برده، و حال آنکه باید یک هشتم ببرد، آنها می گویند امیر المؤمنین ع این را تصدیق کرده است و فرموده: « صَارَ ثُمُنُ الْمَرْأَهِ تُسْعا ».

جواب از آخرین دلیل قائلین به عول

ما از دلیل آنها جواب های مفصلی داده ایم:

۱؛ مخدوش بودن سند حدیث

اولاً باید این روایت از نظر سند بررسی شود که آیا واقعاً سند این روایت، سند صحیح و درست است، در این سند دو نفر واقع شده اند که هردو نفر شان قابل خدشه اند، یکی شریک بن عبد الله بن شریک است، دومی هم سبیعی است که از او نقل کرده است، هم شریک از نظر اصحاب رجال مخدوش است و هم استادش که سبیعی باشد، مخدوش می باشد، گاهی می گویند اینها مدلّس هستند، یعنی سند را جوری نقل می کند که گویا از او شنیده، و حال آنکه بین این آدم و بین استاد فاصله است، برای اینکه برساند که من دارای علو اسنادم، واسطه را حذف می کند، از ما قبل نقل می کند تا برساند که من علو اسناد دارم، نوعاً می گویند اینها مدلس هستند، گاهی می گویند اینها در چهار صد حدیث خطا کرده اند، بنابراین، هردو نفر از نظر علمای رجال قابل اعتماد نیستند، هم شریک و هم استادش سبیعی.

ص: ۸۰۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۸۳، من أبواب موجبات الإرث، ب۷، ح۱۴، ط آل البیت.

یلا حظ علیه: أنّ السند ضعیف و الدلاله غیر تامّه.

أمّا الأوّل ففیه: شریک بن عبد الله بن أبی شریک، آبو عبد الله الکوفی القاضی فقد ترجمه ابن حجر فی التهذیب و قال: قال الجوزجانی: شریک سیّئ الحفظ، مضطرب الحدیث ، و قال ابن أبی حاتم قلت لأبی زرعه: شریک یحتجّ بحدیثه؟ قال: کان کثیر الخطاء، صاحب حدیث و هو یغلط أحیاناً.

و قال إبراهیم بن سعید الجوهری: أخطأ فی أربعمائه حدیث. از کجا معلوم که در اینجا هم خطا نکرده باشد.

و قال ابن المثّنی: ما رأیت یحی و لا عبد الرحمن حدثنا عنه بشیء.

و نقل عن عبد الله بن أحمد عن أبیه الإمام أحمد: حسن بن صالح أثبت من شریک، کان شریک لا یبالی کیف حدیث (۱) .

و یروی شریک ذلک الحدیث عن أبی إسحاق و هو عمرو بن عبد الله السبیعی، و قد وصفه ابن حیان فی «الثقات» بأنّه کان مدلّساً، کما وصفه به حسین الکرابیسی و أبو جعفر الطبری (۲) .

کسانی که روایت شان چنین است، چگونه ما می توانیم به این حدیث تکیه کنیم.

۲: مشکل دار بودن حدیث از نظر دلالت

خدا نکند که انسان در تنگنا قرار بگیرد، در زمانی که امیر المؤمنان ع زمام خلافت را به دست گرفت، خلفای سابق جا افتاده بودند، و اکثر کسانی که پای منبر حضرت بودند، یا در جنگ صفّین بودند، خیال نشود که همه آنها شیعه علوی بودند، بلکه اکثریت شان خلافت خلیفه سه گانه و همچنین خلافت علی ع را پذیرفته بودند، و مسأله عول هم یک نوع نشانه عمری بودن بود، یعنی در حقیقت عمر این مشکل را از این راه حل کرده بود، و این یک نشانه افتخار بر دوش او بوده، ولذا مسأله را عمریه می گفتند، ابن کوّاء می خواهد حضرت علی ع را در محذور قرار بدهد و ببیند علی ع چه می گوید؟ اگر امیر المؤمنان ع حرف عمر را گفت، عمر را تایید کرده،اگر خلافش را گفت، صدای وا عمرا، و اعمرا، سر بدهد، می خواهد با این سوالش حضرت را در تنگنا قرار بدهد، علی ع یک جمله گفت که دو طرفه است، فرمود: «صَارَ ثُمُنُ الْمَرْأَهِ تُسْعا ».

۱- تهذیب التهذیب، ابن حجر العسقلانی، ج۴، ص۲۹۵ – ۲۹۶.

۲- تهذیب التهذیب، ابن حجر العسقلانی، ج۸، ص۵۹.

این کلام حضرت دو پهلوست، یعنی دو جور است، واعجبا! این زن عجب بیچاره شد، بنا بود که یک هشتم به او بدهند، طبق فتوای شما یک نهم بدهند، حضرت علی ع از این راه وارد شده است، اما ظاهرش این است: « صَارَ ثُمُنُ الْمَرْأَةِ تُسْعا » طبق عولی که شما عمل می کنید.

علاوه براین، می شود این کلام حضرت را بر تعجب حمل کنیم، البته این غیر از اولی است، اولی انتقاد است،دومی تعجب، تعجب می کنیم که این زن سهمیه اش ثمن بود، ثمنش تبدیل به تسع شد.

ثالثاً؛ این مقام،مقام تقیه است، پای منبر امیر المؤمنان (ع) همین ها بودند ولذا در ماه رمضان سالی که حضرت به کوفه آمد، خدمت حضرت رسیدند که امامی معین کن برای صلات تراویح، حضرت فرزندش حسن بن علی ع را فرستاد که جماعت در تراویح بدعت است، در همه مسجد صدای واعمرا بلند شد. حضرت فرمود: من معین نمی کنم، شما هر کسی را که می خواهید معین کنید، غرض در این شرائط نمی شود ما به این حدیث، رنگ واقع گویی بدهیم، اما این جواب حاکی از تیزی ذهن امام (ع) است.

و أمّا الدّلاله: ففیه احتمالات:

۱: إنّ الإمام ذکر ذلک تعجّباً، و کأنّه قال: أصار ثمنها تسعاً؟ فکیف یمکن ذلک، مع أنّه سبحانه جعل فرضها الثمن، و فی ما سألت صار فرضها تسعاً حسب الظاهر، و أمّا ما هو علاج المسأله و صیانه ثمنها الوارد فی القرآن، فقد سکت عنه الإمام و مضی فی خطبته.

۲: إنّ ما ذکره إخبار عمّا جری علیه الناس بعد إفتاء الخلیفه بإدخال النقص علی الجمیع، دون أن یفتی علی وفقه.

۳: إنّه ذکر ذلک مجاراه للرأی السائد فی ذلک و إخماداً للفتنه (خاموش کردن فتنه)، حیث إنّ السائل کان أحد المناوئین للإمام (دشمن علی ع بود)، و قد حاول بسؤاله، أن یجعل الإمام مأزق، و کان عارفاً برأی الإمام.

ص: ۸۰۶

یعنی می دانست که امام قائل به عول نیست، امام قائل به این است که دو فرضی را جلو بیندازیم، آنکس که یک فرضی است، باقی مانده، مال اوست، یعنی اول فریضه زن و دو دخت را می دهیم، باقی مانده را به کسی می دهیم که دو فرضی نیست.

این مطالبی که من عرض کردم، مستند من این حدیثی است که انباری نقل می کند.

و یظهر ما ذکر ممّا نقله شیخ الطائفه: رَوَى أَبُو طَالِبٍ الْأَنْبَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَيُّوبَ الْجُوزْجَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سِمَاكٍ عَنْ عَبِيدَةَ السَّلْمَانِيِّ قَالَ: « كَانَ عَلِيٌّ ع عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلٌ مَاتَ وَ تَرَکَ ابْنَتَيْهِ وَ أَبَوَيْهِ وَ زَوْجَةً فَقَالَ عَلِيٌّ ع صَارَ ثُمُنُ الْمَرْأَةِ تُسْعاً قَالَ سِمَاکٌ قُلْتُ لِعَبِيدَةَ وَ كَيْفَ ذَلِکَ قَالَ إِنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَقَعَتْ فِي إِمَارَتِهِ هَذِهِ الْفَرِيضَةُ فَلَمْ يَدْرِ مَا يَصْنَعُ وَ قَالَ لِلْبِنْتَيْنِ الثُّلُثَانِ وَ لِلْأَبَوَيْنِ السُّدُسَانِ وَ لِلزَّوْجَةِ الثُّمُنُ قَالَ هَذَا الثُّمُنُ بَاقِياً بَعْدَ الْأَبَوَيْنِ وَ الْبِنْتَيْنِ فَقَالَ لَهُ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ص أَعْطِ هَؤُلَاءِ فَرِيضَتَهُمْ لِلْأَبَوَيْنِ السُّدُسَانِ وَ لِلزَّوْجَةِ الثُّمُنُ وَ لِلْبِنْتَيْنِ مَا يَبْقَى فَقَالَ فَأَيْنَ فَرِيضَتُهُمَا الثُّلُثَانِ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع لَهُمَا مَا يَبْقَى فَأَبَى ذَلِکَ عَلَيْهِ عُمَرُ وَ ابْنُ مَسْعُودٍ فَقَالَ عَلِيٌّ ع- عَلَى مَا رَأَى عُمَرُ قَالَ عَبِيدَةُ وَ أَخْبَرَنِي جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِ عَلِيٍّ ع بَعْدَ ذَلِکَ فِي مِثْلِهَا أَنَّهُ أَعْطَى لِلزَّوْجِ الرُّبُعَ مَعَ الِابْنَتَيْنِ وَ لِلْأَبَوَيْنِ السُّدُسَيْنِ وَ الْبَاقِيَ رَدَّ عَلَى الْبِنْتَيْنِ وَ ذَلِکَ هُوَ الْحَقُّ وَ إِنْ أَبَاهُ قَوْمُنَا» (۱) .

ص: ۸۰۷

۱- تهذیب الأحکام، شیخ طوسی، ج۹، ص۲۵۹، ح۱۴، تحقیق خرسان.

و یستفاد من الحدیث:

أوّلاً: أنّ علیّاً و أصحاب النبی إلّا القلیل منهم کانوا یرون خلاف العول، و أنّ سیاده القول العول لأجل أنّ الخلیفه کان یدعم ذلک آنذاک.

و ثانیاً: أنّ الإمام عمل فی واقعه برأیه، و أورد النقص علی البنتین فقط، و علی ذلک یکون المراد من قوله: فقال علیّ ع:« عَلَی مَا رَأَی عُمَرُ» هو المجاراه و المماشاه، و إلّا یصیر ذیل الحدیث مناقضاً له.

و الا امیر المؤمنان ع در جریان دیگر به عقیده خودش عمل کرد،یعنی زوجه و ابوین را جلو انداخت، بنتین را عقب انداخت،چون بنتین یک فرضی هستند.

إلی هنا تمّت دراسه أدلّه القائلین بالعول، فلنذکر أدلّه المنکرین.

ادله منکرین عول ۹۵/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله منکرین عول

ادله قائلین به عول را خواندیم، الآن ادله منکرین عول را می خوانیم، یعنی ادله کسانی را می خوانیم که عول را باطل می دانند.

قبل از خواندن ادله، لازم است که آقایان فرائض را حفظ کنند، فرائضی که در قرآن کریم آمده، شش سهم است:

۱؛الثلثان: و هو فرض صنفین: الف؛ البنتان فصاعداً. ب؛ و الأختان الشقیقتان فصاعداً أو من الأب. (۱)

ثلثان مال دو نفر است، یکی مال دو دختر، البته به شرط اینکه همراه شان برادر نباشد، دیگری دو خواهر ابوینی یا دو خواهر آبی.

۲: النصف: و هو فرض أصناف ثلاثه:

الف؛ الزوج مع عدم الولد، ب؛ و البنت المنفرده. ج؛ و الأخت منفرده من الأبوین، أو من الأب.

نصف هم در سه مورد هست، سهم زوج، در صورتی که فرزندی نداشته باشد، بنت واحده، به شرط اینکه برادر نداشته باشد، اخت واحده ابوینی یا ابی، به شرط اینکه برادر نداشته باشد.

۱- سلسله المسائل الفقهیه، الشیخ جعفر السبحانی، ج۲۱، ص۳۰.

۳:الثلث: و هو فرض صنفین:

الف؛ الأمّ مع عدم الولد. ب؛ الاخوان أو الأختان أو أخ و أخت فصاعداً من الأمّ.

ثلث هم مال دو طائفه می باشد ، یکی سهم ام است با نبودن فرزند، مادر در صورتی یک سهم از ترکه را می برد که میت فرزند نداشته باشد، باقی مانده مال اب است، چون اب در اینجا فریضه ندارد.دیگری مال برادران یا خواهران یا برادر و خواهر مادری است.

۴: الربع: و هو فرض صنفین:

الف؛ الزوج مع الولد. ب؛ الزوجه مع عدم الولد.

ربع هم مال دو طائفه است، یکی زوج، در صورتی که زنش بچه داشته باشد، زوجه نیز ربع می برد، کی؟ در صورتی که زوج و شوهرش بچه نداشته باشد.

۵: السدس: و هو فرض أصناف ثلاثه:

الف؛ الأبوان مع الولد. ب؛ الأمّ مع الحاجب. ج؛ الأخ و الأخت من الأمّ.

سدس، مال سه طائفه است، یکی مال پدر و مادر (ابوان) در صورتی که میت ولد وفرزند داشته باشد. دیگری الأمّ مع الحاجب، جایی که ولد ندارد، مادر باید ثلث ببرد، اما مانع دارد، مانع برادر میت است، یعنی این میت برادر دارد، اگر میت برادر داشته باشد (هرچند میت فرزند ندارد)، این سبب می شود که مادر ثلث سابق را نبرد. سومی خواهر و برادر مادری، یعنی کلاله امی هم یک ششم می برد.

۶: الثمن: و هو فرض صنف واحد، و هو الزوجه مع الولد.

ثمن، مال یک صنف است و آن مال زوجه است در صورتی که میت دارای اولاد باشد.

أدله القائلین ببطلان العول

۱: استلزام العول نسبه الجهل أو العبث إلی الله

کسانی که قائلین به عول هستند، از آنها سوال می کنیم آیا این آیات که این فروض را برای ما بیان می کند، اطلاق دارد حتی صورتی که ترکه وافی نیست یا اطلاق ندارد؟

اگر بگوییـد اطلاق دارد، این معنایش این است که خلاق متعال (نعوذ بالله) آگاه از وضع نبوده در حالی که ترکه وافی نیست، آمده فروضی را معین کرده که ترکه وافی به آن فروض نیست، در جایی که هم زوج هست، هم بنت هست و هم پدر و مادر، آیـا این آیـات اطلاـق دارد حتی این صورت را هم می گیرد یـا فقط تک تک را می گیرد، صورت اجتماع را نمی گیرد؟ اگر بگوییـد صـورت اجتمـاع را می گیرد، جـایی کـه زوج دارد، بنت هم دارد و پـدر و مـادر هم دارد، اینجـا را هم می گیرد، این معنایش این است که قانونگذار آگاه نبوده که این ترکه وافی به این فروض نیست.

اگر بگویید قانونگذار آگاه بوده که این ترکه وافی به این فروض نیست، با این وجود چنین قانونی را وضع کرده، لازم می آید که عبث در قانون لازم بیاید.

خلاصه سوال ما این است که آیا این آیات اطلاق دارد حتی جمع را هم شامل است یا اطلاق ندارد؟ اگر بگویید صورت جمع را اطلاق دارد و می گیرد، آنوقت احد الإشکالین لازم می آید، یا قانونگذار جاهل بوده، یا اینکه یک کار عبث و بدون هدف انجام داده است.

اگر بگوییـد اطلاق نـدارد، این حرف شـما خیلی حرف خوب است، پس چرا قائل به عول می شویـد، قائل به عول باید قائل به اطلاق باشد و بگوید آیات صورت جهل را هم می گیرد.

۲: استلزام التناقض و الإغراء بالجهل

این دلیـل غیر از دلیـل اولی است، چون اولی بر اساس یک مسأله اصولی است که: هل للآیات إطلاق بصوره الجمع أم لا؟ اگر بگویـد: لها (آیات) اطلاق بصوره الجمع،باید بگوییم یا قانونگذار آگاه نبوده، یا شوخی کرده و کار عبث انجام داده و ساحت مقـدس خداونـد منزه از دوتاست، اما در دلیل دوم، راه ما چیز دیگری است و آن اینکه قائل به عول بایـد قائل به تناقض باشد، (نعوذ بالله) در جعل قانون تناقضی به وجود آمده، مشکل،مشکل تناقض است.

«مات و ترک أبوين و بنتين و زوجاً » ابوين هر کدام شان ثلث ببرند که می‌شود ثلث، بنتين دارد، بنتين هم بايد دو ثلث ببرد، زوج هم بايد ربع ببرد، مخرج اينها دوازده است، يعنی عدد دوازده در هر سه شامل است، مراد ما از مخرج اين است، عدد دوازده هر سه را شامل است، عدد دوازده هم در ثلث است هم در ثلثان است و هم در ربع است، دوازده ثلثش چهار است، دوثلثش هشت است، ربعش سه است، بنابراين، مخرج اينها دوازده است، اما مخرج اين دوازده است، اما دوازده برای اينها وافی نيست، يعنی اين سه تا در دواده قابل جمع نيست، تک تک هست، اما جمعش نيست، ناچاريم که سهام را جمع کنيم، ابوين ثلث داشتند، که می شود چهار، بنتين هم هشت داشتند، زوج سه تا داشت، که جمعاً پانزده می شود، می گوييم دوازده اين سه تا را دارد، اما جمعش نيست، يعنی دازده نمی تواند پاسخگو برای هر سه سهم باشد، هم پاسخگوی ابوين باشد و هم پاسخگوی بنتين و هم زوج، تک تک را پاسخگو است، اما جمعاً پاسخگو نيست، چه می کنيم؟ سهام را جمع می کنيم، ابوين سهمش چهار بود، بنتان سهمش هشت بود، زوج هم سه بود که جمعاً می شود پانزده، پس ناچاريم که اين ها جمع کنيم و بالا ببريم و بگوييم جناب ابوين، دوتای تان ثلث ببريد، اما نه از دوازده، بلکه از پانزده، بنتين شما هم دوثلث ببر، اما نه از دواده، بلکه از پانزده، شوهر شما هم ربع را ببر،اما نه از دواده، بلکه از پانزده، قهراً تمام سهم اينها کم شدند، ظاهراً می گويند پدر و مادر ثلث برد، زوج هم ربع برد، بنتين هم دو ثلث برد، اما يکنوع بازی دادن است، چون بايد از دوازده ببرند و حال آنکه در اينجا از پانزده بردند، يعنی مخرج را بالا برديم، سهم ما کوچک شد، فرق است بين اينکه انسان يک ثلث را از دوازده ببرد (اين خيلی بزرگ است) و بين اينکه يک ثلث را از پانزده ببرد (اين خيلی کوچک است)، پس اگر اين شد، می گوييم اين تناقض است، چرا؟ از آن طرف به پدر و مادر می گويد:جناب أبوان! سهم شما ثلث است، يعنی ثلث از دوازده، اما در مقام عمل به آنها ثلث از دوازده نمی دهيد بلکه ثلث را از پانزده می دهيد و اين خودش تناقض است.

عبارت

إنّ القول بـالعول يؤدّى إلى التنـاقض و الإـغراء بالجهـل، و أمّـا التناقض فقط بيّنا عنـد تفصـيل القول بالعول أنّه إذا مات و ترك أبوين و بنتين و زوجـاً، و قلنـا: إنّ فريضـتهم من اثنى عشـر، فمعنى ذلك أنّ للأوّليين أربعه من آثنى عشـر، و للثانيتين ثمانيه من اثنى عشـر، و للزوج ثلاثه من اثنى عشـر، فإذا أعلناها إلى خمسه عشـر، فأعطينا الأبوين أربعه من خمسه عشـر و للبنتين ثمانيه من خمسه عشـر، و للأبوين أربعه من خمسه عشـر، فقد دفعنا للأبوين (مكان الثلث) خمساً و ثلثه، و إلى الزوج (مكان الربع) خمساً، و إلى الابنتين (مكان الثلثين) ثلثاً و خمسا، و ذلك نفس التناقض.

ظاهراً يك چيز گفتيم،اما در مقام عمل، به آن گفته خود عمل نكرديم.

و أمّا الإغراء بالجهل، فقد سمّى الله سبحانه،الخمسس و ثلثه باسم الثلث، و الخمس باسم الربع، و ثلثاً و خمساً باسم الثلثين.

و يمكن جعـل الـدليلن الأـول و الثـانى،دليلاً واحـداً بأن يقال: إذا جعل سـبحانه فى المال نصـفين و ثلثاً، فإمّا أن يجعلها بلا ضـم حلول – مثـل العول – إليه، يلزم كونه سـبحانه جاهلاًـ أو عابثـاً، تعالى عن ذلك، و إمّا أن يجعل مع النظر إلى حلول مثل العول، يلزم التناقض بين القول و العمل، و الإغراء مع كونه قبيحاً.

بدون عول، در حقيقت جهل است، با عول هم يكنوع فريب كارى است و هردو براى خداوند متعال مناسب نيست.

۳: يلزم تفضيل النساء على الرجال

دليـل سوم قائلين بر بطلان عول اين است كه اگر قائل به عول شويم، در بعضـى از موارد لازم مى آيـد كه سـهم دختر بيشتر از پسر باشد و حال آنكه از اسلام بعيد است كه سهم دختر را بيش از پسر قرار بدهد.

ص: ۸۱۲

در یک صورت باید دختر فرض کنیم، در صورت دیگر پسر فرض کنیم،دختر فرض کنیم، ترکه وافی نیست، چون دختر بیشتر خواهد برد، پسر فرض کنیم، ترکه وافی است، اما کمتر می برد.

این دو صورت که فرض می کنیم، در اولی عول است، اما در دومی عول نیست، در اولی عول است، دختر فرضش بالا ـ می رود، در دومی که پسر است، عول نیست، ترکه وافی به فرض است، اما فرض دختر کمتر است.

پس صورت داریم، در صورت اول عول است، اما صورت دوم، عول نیست، اگر دختر باشد، فریضه وافی نیست، اما اگر پسر باشد، فریضه وافی است.

لو قلنا بالعول یلزم تفضیل النساء علی الرجال فی موارد، و من المعلوم أنّه یخالف روح الشریعه الإسلامیه، و لنذکر نموذجاً.

إذا ماتت المرأه عن زوج و أبوین و بنتاً- زوج ربع می برد، ابوین ثلث می برد ، بنت هم نصف می برد - فالترکه لا تتسع لربع و ثلث و نصف- ناچاریم که قائل به عول بشویم- فلو قلنا بالعول ارتفعت السهام إلی ۱۳ سهماً، فللبنت منها ۶، و للأبوین منها ۴، و للزوج منها ۳، فهذه صوره المسأله:

مخرج دوازده است، دوازده هم ربع دارد، هم ثلث دارد و هم نصف، زوج باید از همسر خود ربع ببرد، ربع دوازده، می شود: سه تا، ابوین هم باید دوتای شان ثلث ببرند که می شود چهار تا، بنت هم باید نصف ببرد که شش می شود، دوازده در اینجا کافی نیست، وحدت هست، تک تک وافی است، اما وقتی جمع می کنیم وافی نیست، اگر جمع کنیم می شود:۱۳، فلذا ناچاریم که مخرج را بالا ببریم، یعنی مخرج را سیزده قرار بدهیم، دوازد برای تک تک وافی است، اما اگر بخواهیم جمع کنیم وافی نیست، اما برای جمع وافی نیست، حالا که سیزده شد، ما باید به دختر شش بدهیم از سیزده، بنابراین، دختر در اینجا شش سهم از سیزده برد، در این مثال دختر شش سهم از سیزده سهم برد.

ص: ۸۱۳

و لو عکست القضیه، یعنی اگر بجای دختر، پسر داشته باشیم، عول لازم نمی آید، اما سهم پسر کمتر خواهد بود.

أدله القائلین ببطلان العول ۹۵/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: أدله القائلین ببطلان العول

آخرین بحث این بود که اگر قائل به عول شویم، لازم می آید که زن بیشتر از مرد ببرد، مسأله را جایی فرض کنیم که:« إذا ماتت المرأه عن زوج و أبوین و بنت»، اگر ما عمل به عول نکنیم، مسأله را اینگونه حل می کنیم، زوج را یک چهارم می دهیم، ابوین را هم دو ثلث می دهیم، بقیه را به بنت می دهیم، پس اگر ما عمل به عول نکنیم، از دوازده تا، سه تا را به زوج می دهیم، به ابوین هم چهار تا را می دهیم، سه تا، به علاوه چهار، می شود: هفت تا، پنج تای دیگر را هم به دختر می دهیم.

اتفاقاً اگر پسر شد، اهل سنت همینطور عمل می کنند،یعنی:« إذا ماتت المرأه عن زوج و أبوین و ابن»، آنجا قائل به عول نیستند،چرا؟ چون بنت ذو الفرض است، اما پسر ذو الفرض نیست ولذا می گویند در آنجا عول نیست، از دوازده تا، سه تا را به زوج می دهند، چهار تا را هم به پدر و مادر می دهند، به پسر هم پنج تا می دهند.

بنابراین، در جایی که پسر باشد، چون از نظر آنها پسر ذو الفرض نیست، به پسر پنج تا می دهند، اما چون بنت از نظر ما همه ذو الفرض می باشد که نصف است، نمی توانند اینجا بگویند نصف را بدهیم، چون نصف نیست، وقتی شوهر برد و ابوین هم بردند، دیگر نصفی نیست، ناچار شدند که مخرج را بالا ببرند، یعنی مخرج را به سیزده بالا ببرند، قهراً به زوج از سیزده تا، سه تا می دهند، به ابوین هم از سیزده تا، چهار تا می دهند، بقیه را که شش تا باشد، به دختر می دهند.

ص: ۸۱۴

به آنها می گوییم چه شد که وقتی پسر بود، پنج تا را دادیم، راضی شدید، اما به دختر راضی نیستید که پنج تا باشد، بلکه باید حتماً بیشتر باشد، و اتفاقاً مطلبی را که در جلسه گذشته بنا بود بگوییم، حالا می گوییم، درست است که ما به دختر شش تا می دهیم، اما شش تا از دوازده تا نیست، بلکه شش تا از سیزده تاست.

من به دو مطلب تذکر می دهم، می گویم اگر پسر باشد، قانع هستید که پنج تا را به او بدهیم، اما اگر دختر باشد، می گویید حتماً باید به دختر بیشتر بدهید، یعنی به پنج تا اکتفا نمی کنید، این معنایش این است نساء اقرب بر رجال باشد، بنابراین، اشکالی که در ذهن آقایان است، به دو بیان می گوییم، اولاً اگر پسر بود، می گویید پنج تا را به او می دهیم، اما اگر دختر باشد، می گویید نمی توانیم پنج تا را بدهیم، چون او نصف است و باید به او نصف بدهیم، قهراً مخرج را بالا می بریم، به دختر بیش از پسر می دهیم و لو کم. نکته دیگر اینکه خواهر ابوینی و ابی هم دو فرضی اند، جواب این در درس فردا خواهد آمد.

و قد جاء من ذلک الدلیل فی روایه أبی جعفر الباقر ع

أخرج الكلينى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع: «فِی امْرَأَهٍ مَاتَتْ وَ تَرَكَتْ زَوْجَهَا وَ أَبَوَيْهَا وَ ابْنَتَهَا قَالَ لِلزَّوْجِ الرُّبُعُ ثَلَاثَهُ أَسْهُمٍ مِنِ اثْنَیْ عَشَرَ سَهْماً وَ لِلْأَبَوَيْنِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ سَهْمَانِ مِنِ اثْنَیْ عَشَرَ سَهْماً وَ بَقِیَ خَمْسَهُ أَسْهُمٍ فَهِیَ لِلِابْنَهِ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَكَراً لَمْ يَكُنْ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ خَمْسَهِ أَسْهُمٍ مِنِ اثْنَیْ عَشَرَ سَهْماً لِأَنَّ الْأَبَوَيْنِ لَا يَنْقُصَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنَ السُّدُسِ شَيْئاً وَ أَنَّ الزَّوْجَ لَا يَنْقُصُ مِنَ الرُّبُعِ شَيْئا» (۱) .

ص: ۸۱۵

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملی، ج۲۶، ص۱۳۲، من أبواب موجبات الإرث، ب۱۸، ح۲، ط آل البيت.

الرابع: تصریح أئمه أهل البیت علیهم السلام ببطلان العول

قد تضافرت الأخبار عن أئمه أهل البیت ع- مضافاً إلی ما عرفت عن علیّ ع – علی بطلان العول، و إلیک طائفه منها:

۱: أخرج الکلینی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: « السِّهَامُ لَا تَعُول» (۱)

۲: أخرج الکینی، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِم قَالَ: أَقْرَأَنِی أَبُو جَعْفَرٍ ع: « صَحِیفَهَ کِتَابِ الْفَرَائِضِ- الَّتِی هِیَ إِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ ص- وَ خَطُّ عَلِیٍّ ع بِیَدِهِ فَإِذَا فِیهَا إِنَّ السِّهَامَ لَا تَعُولُ» (۲) .

۳: عَنْ أَبِی بَکْرٍ الْحَضْرَمِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّه ع: « قَالَ کَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ یَقُولُ إِنَّ الَّذِی یُحْصِی رَمْلَ عَالِجٍ لَیَعْلَمُ أَنَّ السِّهَامَ لَا تَعُولُ مِنْ سِتَّهٍ فَمَنْ شَاءَ لَاعَنْتُهُ عِنْدَ الْحَجَرِ- أَنَّ السِّهَامَ لَا تَعُولُ مِنْ سِتَّهٍ» (۳) .

و معنی قوله: «لَا تَعُولُ مِنْ سِتَّهٍ» أنّها و إن زادت و لکن لا تزید أصولها علی ستّه، إلی غیر ذلک من الروایات الّتی رواها الشیخ الحرّ العاملی فی الوسائل» (۴) .

أسلوب علاج العول من منظار روائیّ

قد عرفت أنّ أئمه أهل البیت ع أنکروا العول، و لم یکتفوا بالإنکار فحسب، بل وضعوا الحلول المناسبه لعلاجه و الّتی وردت فی روایات کثیره، نختار منها طائفه، و من أراد التفصیل فعلیه، فلیرجع إلی الجوامع الحدیثیه.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۷۲، من أبواب موجبات الإرث، ب۶، ح۱، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۷۴، من أبواب موجبات الإرث، ب۶، ح۱۱، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۷۴، من أبواب موجبات الإرث، ب۶، ح۱۲، ط آل البیت.
۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۷۴، من أبواب موجبات الإرث، ب۶، ح۱، ۱۱ و ۱۲، ط آل البیت.

۱: ما ذکره ابن عباس و قد أخذه عن إمامه و أستاذه علیّ بن أبی طالب ع، و قد تقدّم ذکره فلنقتصر علی محل الشاهد، قال: «...، وَ ایْمُ اللَّهِ) لَوْ قَدَّمَ مَنْ قَدَّمَ اللَّهُ وَ أَخَّرَ مَنْ أَخَّرَ اللَّهُ مَا عَالَتْ فَرِیضَهٌ فَقَالَ لَهُ زُفَرُ وَ أَیَّهَا قَدَّمَ وَ أَیَّهَا أَخَّرَ فَقَالَ کُلُّ فَرِیضَهٍ لَمْ یُهْبِطْهَا اللَّهُ عَنْ فَرِیضَهٍ إِلَّا إِلَی فَرِیضَهٍ فَهَذَا مَا قَدَّمَ اللَّهُ وَ أَمَّا مَا أَخَّرَ فَکُلُّ فَرِیضَهٍ إِذَا زَالَتْ عَنْ فَرْضِهَا (لَمْ یَبْقَ) لَهَا إِلَّا مَا بَقِیَ فَتِلْکَ الَّتِی أَخَّرَ فَأَمَّا الَّذِی قَدَّمَ فَالزَّوْجُ لَهُ النِّصْفُ فَإِذَا دَخَلَ عَلَیْهِ مَا یُزِیلُهُ عَنْهُ رَجَعَ إِلَی الرُّبُعِ لَا یُزِیلُهُ عَنْهُ شَیْ ءٌ وَ الزَّوْجَهُ لَهَا الرُّبُعُ فَإِذَا (دَخَلَ عَلَیْهَا مَا یُزِیلُهَا) عَنْهُ صَارَتْ إِلَی الثُّمُنِ لَا یُزِیلُهَا عَنْهُ شَیْ ءٌ وَ الْأُمُّ لَهَا الثُّلُثُ فَإِذَا زَالَتْ عَنْهُ صَارَتْ إِلَی السُّدُسِ وَ لَا یُزِیلُهَا عَنْهُ شَیْ ءٌ فَهَذِهِ الْفَرَائِضُ الَّتِی قَدَّمَ اللَّهُ وَ أَمَّا الَّتِی أَخَّرَ فَفَرِیْضَهُ الْبَنَاتِ وَ الْأَخَوَاتِ لَهَا النِّصْفُ وَ الثُّلُثَانِ فَإِذَا أَزَالَتْهُنَّ الْفَرَائِضُ عَنْ ذَلِکَ لَمْ یَکُنْ لَهُنَّ إِلَّا مَا بَقِیَ فَتِلْکَ الَّتِی أَخَّرَ فَإِذَا اجْتَمَعَ مَا قَدَّمَ اللَّهُ وَ مَا أَخَّرَ بُدِئَ بِمَا قَدَّمَ اللَّهُ فَأُعْطِیَ حَقَّهُ کَامِلًا فَإِنْ بَقِیَ شَیْ ءٌ کَانَ لِمَنْ أَخَّرَ وَ إِنْ لَمْ یَبْقَ شَیْ ءٌ فَلَا شَیْ ءَ لَهُ الْحَدِیث» (۱) .

فقد جاء فی کلام ابن عباس الطوائف الذین لا یدخل علیهم النقص و هم عباره عن:

۱:الزوج. ۲؛ الزوجه. ۳؛ الأـمّ.- سه تـا را گفته، چهارمی یادش رفته و آن کلاله امی است، چون کلاله امی هم اگر تک باشـد، ثلث است و اگر جمع باشـد، ثلث است بینهمـا- و هؤلاـء یشترکون فی أنّهم لا یهبطون عن فریضه إلّا إلی فریضه أخری، و هـذا دلیل علی أنّ سهامهم محدوده لا تنقص.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۶، ص۷۸، من أبواب موجبات الإرث، ب۷، ح۶، ط آل البیت.

و كان عليه أنن يذكر الأخ و الأخت من أمّ، لأنّهم أيضاً لا يهبطون من سهم الثلث – اگر كثير باشند – إلّا إلى سهم آخر و هو السدس، و قد جاء الجميع فى كلام الإمام أمير المؤمنين التالى.- چهارمى، در كلام ابن عباس نيست، اما در كلام امير المؤمنين ع همگى آمده –

۲: عَنْ أَبِی عُمَرَ الْعَبْدِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ ع: « أَنَّهُ كَانَ یَقُولُ الْفَرَائِضُ مِنْ سِتَّهِ أَسْهُمٍ الثُّلُثَانِ أَرْبَعَهُ أَسْهُمٍ وَ النِّصْفُ ثَلَاثَهُ أَسْهُمٍ وَ الثُّلُثُ سَهْمَانِ وَ الرُّبُعُ سَهْمٌ وَ نِصْفٌ وَ الثُّمُنُ ثَلَاثَهُ أَرْبَاعِ سَهْمٍ وَ لَا یَرِثُ مَعَ الْوَلَدِ إِلَّا الْأَبَوَانِ وَ الزَّوْجُ وَ الْمَرْأَهُ وَ لَا یَحْجُبُ الْأُمَّ عَنِ الثُّلُثِ إِلَّا الْوَلَدُ وَ الْإِخْوَهُ وَ لَا یُزَادُ الزَّوْجُ عَنِ النِّصْفِ وَ لَا یُنْقَصُ مِنَ الرُّبُعِ وَ لَا تُزَادُ الْمَرْأَهُ عَلَى الرُّبُعِ وَ لَا تُنْقَصُ عَنِ الثُّمُنِ وَ إِنْ كُنَّ أَرْبَعاً أَوْ دُونَ ذَلِكَ فَهُنَّ فِیهِ سَوَاءٌ وَ لَا تُزَادُ الْإِخْوَهُ مِنَ الْأُمِّ عَلَى الثُّلُثِ وَ لَا یُنْقَصُونَ مِنَ السُّدُسِ وَ هُمْ فِیهِ سَوَاءٌ الذَّكَرُ وَ الْأُنْثَى وَ لَا یَحْجُبُهُمْ عَنِ الثُّلُثِ إِلَّا الْوَلَدُ وَ الْوَالِدُ وَ الدِّیَهُ تُقْسَمُ عَلَى مَنْ أَحْرَزَ الْمِیرَاثَ » (۱) .

مراد از «حجب» در اين حديث شريف، يعنى «يمنع عن الإرث» «وَ لَا یَحْجُبُهُمْ عَنِ الثُّلُثِ» أى لا يمنعهم عن الإرث إلّا الولد و الوالد، اينجا مراد از حجب،منع است، اگر ميت بچه دارد، يا پدر و مادر دارد، نوبت به خواهران امى نمى رسد.

۳: عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « أَرْبَعَهٌ لَا یَدْخُلُ عَلَیْهِمْ ضَرَرٌ فِی الْمِیرَاثِ الْوَالِدَانِ وَ الزَّوْجُ وَ الْمَرْأَه» (۲) .

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۶، ص۸۱، من أبواب موجبات الإرث، ب۷، ح۱۲، ط آل البيت.

۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۶، ص۷۷، من أبواب موجبات الإرث، ب۷، ح۳، ط آل البيت.

ممکن است کسی بگوید خواهران امی را نگفته است، جواب، همین که مرأه را گفته، در بغل مرأه آنها نیز خوابیده، چون ارتباط آنها به وسیله مرأه است، مرأه، یعنی زوجه، در حقیقت خواهران امی انتساب به مرأه دارند.

و بما أنّ المراد من المرأه، الزوجه فلا بدّ من تقیید الروایه بإدخال کلاله الأمّ فیها – بگوییم کلاله امی هم در مرأه داخل است-، لأنّها أیضاً لا یدخل علیها ضرر، فإذا کان هؤلاء من قدمّهم الله و لا یرد علیهم النقص، فیکون من أخّره الله عباره عن البنت أو البنتین أو من یتقرّب بالأب و الأمّ أو بالأب من الأخت أو الأخوات.

أدله القائلین ببطلان العول ۹۵/۰۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: أدله القائلین ببطلان العول

مسأله ای که می خواهیم مطرح کنیم این است: اگر میزان در مشکل عول این است که دو فرضی بر یک فرضی مقدم بشود، بنت هم دو فرضی است، واحد ثلث است، اما انثان و ما فوقهما ثلثان استیی، اخت نیز چنین است، یعنی اگر واحد باشد نصف است و اگر بیش از واحد باشد ثلثان است، و حال آنکه شما بر بنت وارد نمی کنید و هکذا بر اخت هم وارد نمی کنید، حتی کلاله ابی نیز چنین است، یعنی کلاله ابی نیز اگر واحد باشد، نصف است و اگر اکثر باشد ثلثان است،چرا شما هر سه را نادیده گرفته اید و حال آنکه بنت هم دارای دو فرض است، اخت نیز دارای دو فرض می باشد، کلاله ابی هم با کلاله امی فرق ندارد؟

جواب

جوابش این است که در دو مرحله فرق دارند، کلاله امی یک طرف،آن سه تای دیگر هم یک طرف، یعنی کلاله ابی، بنت و اخت،کلاله امی همیشه فرض بر است، یعنی در تمام حالالت فرض بر است، فرض کنید که میت وارث دیگر هم دارد، کلاله ابی هم دارد، او (کلاله امی) ثلث یا سدس خودش را می برد، یعنی اگر تنها باشد، ثلث را می برد و اگر جمع باشد سدس را می برد، هیچ وقت محروم از فرض نیست، سواء کان واحداً أو کثیراً، سواء کان که وارث دیگر باشد یا نباشد، در هر صورت این آدم ثلث یا ثلثان خودش را می برد، اگر وارث دیگر نداشته باشد، باز ثلث و یا ثلثان خودش می برد، بقیه را ردّاً می برد، بنابراین، جناب کلاله امی این ویژگی را دارد که هیچگاه از فرض بری بیرون نمی آید، همیشه فرض بر است، تنها باشد، ثلث می برد، جمع باشد سدس را می برد، وارث دیگر باشد همین را می برد،وارث دیگر نباشد، همه را می برد، اما ثلث و سدسش را فرضاً می برد، بقیه رداً می برد، اگر کسی فوت کرد که فقط برادر و خواهر امی دارد، فرض شان را می برند، بقیه را ردّاً می برند، پس هیچگاه از فرض بری بیرون نمی آیند.

ص: ۸۱۹

اما بر خلاف بنت و اخت، چطور؟ بنت و اخت را ملاحظه کنید، اگر بنت تنهاست، نصف را می برد، و اگر بنت دوتاست،

ثلثان است، اما اگر بنت و بنتان برادر داشته باشند، فرض بر نیستند، بلکه: « لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأَنْثَيينِ» (۱) ، آن دوتا همیشه فرض برند، اگر هم از فرض شان زیادی آمد، رداً می برند، اما فرض را همیشه می برند، اما بر خلاف بنت و اخت، چون بنت و اخت اگر تنها باشند، نصف و یا ثلثان است، اما اگر برادر داشته باشند، «يوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيينِ» ، فرض بر نیستند ولذا نقص بر اینها (بنت و اخت) وارد می شود، اما بر آنها (کلاله امی) نقص وارد نمی شود. چرا؟ چون آنها همیشه فرض بر هستند، ولی اینها در یک صورت فرض بر هستند و آن زمانی است که یا اخت باشد یا اختان، اما اگر یک برادری داشته باشند، هرگز اخت یا اختان نمی توانند فرض بر باشند بلکه جمع المال هستند و داخل می شوند تحت « لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيينِ».

حاصل فرق اول این شد که کلاله امی همیشه فرض بر هست و همیشه بر اسب فرض سوار است، یعنی هیچگاه از اسب فرض پیاده نمی شود، خواه تک باشد یا جفت، وارث دیگر باشد یا وارث دیگر نباشد، اما بر خلاف بنت و اخت، آنها فقط در یک صورت فرض بر هستند و آن صورتی است که وارث دیگر مانند اخ و برادر نداشته باشد، اما اگر اخ و برادر داشته باشد، فرض بر نیست، یعنی از اسب فرض پیاده می شود و داخل می شود تحت قانون: « لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيينِ»، عین این مطلب را باید در کلاله ابی هم پیاده کنید، کلاله ابی هم نصف و ثلثان هستند، اما اگر خواهر داشته باشند، چگونه می برند؟ « لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيينِ». از اسب فرض پیاده شدند.

ص: ۸۲۰

۱- نساء/سوره۴، آیه۱۱.

بنابراین؛ فرق اول که ما می گـذاریم، عبارت است از: فرض بری مطلقاً و فرض بری گاهی، کلاله امی مطلقاً فرض بر است، اما بنت و اخت و حتی کلاله ابی (علی فرض) فرض بر هستند، و آن زمانی است که دختر تنها باشد و برادر نداشته باشد، خواهر برادر نداشته باشد، کلاله ابی هم خواهر نداشته باشد و الا اگر خواهر داشته باشد، « لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيينِ»، این فرق اول بود.

فرق دومی که باز کلاله امی با آنها دارد این است که کلاله امی همیشه برنده است، اصـلاً بازنده نیست، اگر وارث دیگر باشد ثلث و سـدس را می برد، اما اگر وارث دیگر نباشد، علاوه براینکه فرضـش را می برد، باقی مانده را هم ردّاً می برد، معلوم می شود که اسـلام علاقه به این دارد، چون هیـچ وقت بازنـده نیست، اما بیاییم بنت و اخت را حساب کنیم، گاهی از اوقات کثیراً بازنـده هسـتند، چطور؟ مثل بنت واحـد که پنج برادر دارد، به این بنت یک عشـر، یعنی یک دهم می رسد، اما کلاله امی هیچ وقت کم نمی آورد، یا ثلث و ثلثان را می برد، یا بیشتر، اما بنت و بنتان، گاهی از اوقات خیلی کم می برند، زیرا همین بنتی که اگر تنها باشـد، یعنی برادر نداشـته باشـد، نصف را می برد، اما اگر پنـج برادر هم داشـته باشد، سـهمیه اش خیلی کم می شود، یعنی یـک دهم را می برد، زیرا « لِلـذَّكَرِ مِثْـلُ حَـظِّ الْـأُنْثَيينِ»، پس معلوم می شود که این طرف زیـاد عنـایت نیست، بر خلاـف کلاله امی که اصـلاً بازنده نیست، چون فرضش را می برد یا بیش از فرضش می برد، یعنی بقیه را هم ردّاً می برد، اما بنت اگر تنها باشد، سهم بالای می برد که نصف باشد، اما اگر در کنار خود، پنج برادر هم داشته باشد، سهمیه اش خیلی پایین می آید.

این بود فرق دوم که علامتش بازنـدگی و برندگی می باشد، همیشه کلاله امی برنده هسـتند، یعنی هیچگاه کم نمی آورند، بر خلاف بنت و اخت که گاهی برنده اند و آن در صورتی است که تنها باشند و گاهی هم بازنده می باشند و آن وقتی است که در کنـارش پنـج برادر هم باشـد، خصوصاً اگر برادران زیاد باشـند، خیلی به این بنت و بنتان کم می رسـد، گاهی یک عشـر و گاهی یک بیسـتم. معلوم می شود که شـرع مقدس به آن طرف عنایت دارد و به این طرف عنایت ندارد، هکذا کلاله ابی، اگر تنها باشد، نصف یا ثلثان را می برد، اما اگر در کنار خود خواهری هم داشته باشد، مسلّماً نصیب آنها کمتر خواهد بود.

و لأجـل هـذین الفرقین که از اولی علامت گـذاری کردیم اسب فرض که کلاله امی همیشه بر آن سوار است، اما بنت و اخت همیشه سوار نیست، فرق دوم این بود که کلالـه امی همیشه برنـده است و هیچگـاه کم نمی آورد، امـا بنت و بنتان و کلاله ابی گاهی برنـده هسـتند، اما اگر در کنار بنت و اخت برادری یا برادرانی باشـد یا خواهری در کنار کلاله ابی باشـد، مسـلّماً از آن فرض کمتر خواهـد برد، از این مطلب می فهمیم که اسـلام به آن طرف عنـایت دارد فلـذا نبایـد بر آن طرف نقص وارد بشود، ولی نسبت به این طرف عنایتش کم است ، از این رو، گاهی نقص بر این طرف وارد می کند.

خلاصه از اینکه این طرف دارای دو مزیت است، معلوم می شود که شرع مقدس نسبت به این طرف عنایت دارد، اما آن طرف (بنت و اخت و کلاله ابی) فاقد دو مزیت است،معلوم می شود که عنایت ندارد.

ص: ۸۲۲

البته این چیزی بود که ما از عبارت چهار خطی جواهر استفاده کردیم، منتها تشریح و توضیحش مال من است.

ما الفرق بین البنت و کلاله الأمّ؟

بقی الکلام فی عدّ البنت و البنات و الأخت و الأخوات، ممّن یدخل علیهم النقص دون الأخت و الأخ من الأمّ، مع أنّ الطوائف الثلاث علی و تیره واحده.

فللبنت الثلثان و النصف –اگر دوتا باشند، ثلثان است و اگر یکی باشند،نصف است- و للأخت الثلثان و النصف –اگر دوتا باشند، ثلثان و اگر یکی باشد، نصف -، و لکلاله الأمّ: الثلث و السدس، فما هو الفارق بین الطائفه الثالثه و الأولیین؟

یتّضح الجواب ببیان أمر: و هو دخول الأخ فی کلاله الأمّ، لا یخرجها عن کونها وارثه بالفرض، فالواحد منها سواء أکان ذکراً أم أنثی، له السدس، و غیر الواحد سواء أکان ذکراً أم أنثی، أو ذکراً و أنثی، لهم الثلث یقتسمون بالمناصفه.

وهذا بخلاف الطائفتین الأولیین، فللبنت و الأخت الواحدتین، النصف، و لأزید من الواحد، الثلثان، و لو انضمّ إلیهما الأخ فللذکر مثل حظّ الأنثیین فی الطائفتین، أی لا یرثن بالفرض بل بالقرابه.

و علی ذلک، فکلاله الأمّ مطلقاً وارثه بالفرض لا ترث إلّا به (أی بالفرض)، بخلاف البنت و أزید أو الأخت و أزید، فربّما یرثن بالقرابه (کی؟ وقتی که برادر داشته باشند، بله اگر برادر نداشته باشند فرضی هستند، اما اگر برادر داشته باشند، فرض ندارند ولذا ما گفتیم که کلاله امی دو فرضی هستند، اما کلاله ابی، حتی بنت هم یک فرضی است.) و ذلک فیما إذا انضمّ إلیهنّ الأخ.

إذا عرفت ما ذکرناه، فنقول:

إنّ کلاله الأمّ، ترث بالفرض مطلقاً کان معهم ذکر أو لا، تفرّدت من الطبقه بالإرث أو لا، فلو لم یکن وارث سواها و کانت واحده ترث السدس، و إن کانت غیر واحده ترث الثلث فرضاً و الباقی ردّاً، و لا ینقص حظّهم فی صوره من الصور لو لم یزد عند الرّد، و هذا آیه (نشانه) عدم ورود النقص عند التزاحم.

ص: ۸۲۳

و بالجمله لا نری فیهم أیّ إزاله من الفرض فی حال من الحالات إلّا إلی فرض آخر، و لا ورود نقص علیهم عند تطوّر الأحوال، و هذا بخلاف البنت و الأخت، فلو دخل فیهم الأخ، یتغیّر الفرض من النصف أو الثلثین إلی مجموع ما ترک بعد دفع سهام الآخرین کالوالدین أو کلاله الأمّ، ثمّ یقتسمون بالتثلیث و تنقص حظوظ البنت أو البنات أو الأخت و الأخوات عن النصف و الثلثین بکثیر، و هذا آیه (نشانه) جواز دخول النقص علیهم عند التزاحم.

و بعباره أخری: أنّ کلاله الأمّ ترث دائماً بالفرض حتّی فیما إذا تفرّدت، و أمّا الطائفتان الأولیتان فإنّما ترثان بالفرض تاره کما إذا لم یکن بینهم أخ، و أخری بالقرابه فقط کما إذا انضمّ الأخ إلیهنّ، و أیضاً کلاله الأمّ لا یرد علیها النقص و لا ینقص حظّهم عن الثلث و السدس، بخلاف الأخیرتین فینقص حظّهما عن النصف و الثلثین.

و لعلّه إلی ما ذکرنا من التوضیح، یشیر صاحب الجواهر بقوله: دون من یتقرّب بالأمّ الذی لا یرث إلّا بفرض، بخلاف غیره فإنّه یرث به تاره و بالقرابه أخری کالبنت و البنتین اللتین ینقص إذا اجتمعن مع البنین عن النصف أو الثلثین بنصّ الآیه، لأنّ للذکر حینئذ مثل حظّ الأنثیین» (۱) .

و قال العاملی: و یدخل النقص علی البنت و البنات، لأنّهنّ إذا اجتمعن مع البنین ربّما نقص عن العشر أو نصفه لنصّ الآیه « لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَینِ» و کذا الحال فی الإخوه و الأخوات من قبل الأب أو من قبلهما» (۲) .

۱- الجواهر، شیخ محمد حسن نجفی، ج۳۹، ص ۱۱۰.

۲- مفتاح الکرامه، سید جواد عاملی، ج۸، ص ۱۲۰، ط - دار الاحیاء التراث.

و قـال المحقق: يكون النقص داخلاً ـ على الأـب أو البنت أو البنتين، أو من يتقرّب بالأـب و الأـمّ أو بالأب من الأخت و الأخوات دون من يتقرّب بالأمّ» (۱) .

عامل عول در ارث ۹۵/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:عامل عول در ارث

عامل عول در ارث چه کسانی هستند؟ عامل عول در باب ارث دو گروه و دو دسته می باشند: الف؛ زوج و زوجه. ب؛ بنت و آخت. در بـاب ارث این دو گروه عامـل عول هسـتند، یعنی هر موقع پـای اینهـا در ارث باشـد، عول به وجود می آیـد، البته نه هردو گروه مجتمعاً و بـا هم، بلکه متفرقـاً بـاعث عول می شونـد، یعنی گـاهی زوج و زوجه باعث عول هسـتند و گاهی بنت و اخت، این چهار نفر مجتمعاً که نمی شود، اما متفرقاً باعث عول هستند.

به بیان دیگر: هر کجا که «ترکه » وافی به فرائض نباشـد، پای یکی از اینها دو گروه در میان است و من الآن برای روشن شـدن مطلب چند مثال هم می زنم و شما در همه اینها خواهید دید که عول یا به خاطر زوج و زوجه است و یا بخاطر بنت و اخت.

در حقیقت اینهـا (دو گروه) سـبب می شونـد که ترکه وافی به سـهام نباشـد، چون سـهم اینها بالاست، مثلًا سـهم زوج ربع و یا نصف است، سـهم زوجه یـا ربع است و یـا ثمن، سـهم بنت نیز یـا نصف است و ثلثان، اخت نصف است و ثلثان، چون فریضـه اینها بالاست و این سبب می شود که فریضه وافی نباشد، و من الآن در این زمینه چند مثالی را هم مطرح می کنیم.

ص: ۸۲۵

۱- شرائع الإسلام، محقق حلی، ج۴، ص۸۲۳، ط استقلال.

۱: فلو خلفت زوجاً و أبوين و بنتاً، يختصّ النقص بالبنت بعد الربع و السدس.

چون در اینجـا پای بنت در میان است، سـهم زوج ربع است، سـهم ابوین هم (دوتای) شان سـدس است، بنت هم نصف است، هرگز در یک شـش عـدد،این همه چیز موجود نیست، که هم نصف باشـد و هم ربع و هم سدس، قهراً باید طبق قواعد باید دو فرضـی ها را جلو بیندازیم، زوج را جلو می اندازیم و ربع را به او می دهیم، ابوین را هم جلو می اندازیم که سدس باشد، باقی مانده به بنت می رسد، مسلّماً بنت کمتر از نصف می برد.

۲: لو خلفت زوجاً و أحد الأبوين أو بنتين، يختصّ بهما بعد الربع و السدس.

زنی مرده که هم شوهر دارد و هم یکی از ابوین او زنـده است، علاـوه بر این دو طـائفه، بنتین هم دارد، علت عول همین است، در مسأله قبلی پای زوج و بنت در میان بود، در اینجا هم پای زوج و بنت در میان می باشد، همه مثال های که می زنیم، یا پای

زوج و زوجه در میان است و یا پای بنت و اخت.

زوج در مثال دوم ربع می برد، احد الأبوین هم سدس می برد، بنتین هم ثلثان می برد، ولی ترکه به همه اینها وافی نیست، نقص به بنتین وارد می شود.

۳: لو خلّف زوجه و أبوین و بنتین، یختصّ النقص بهما بعد الثمن و السدسین.

مردی می میرد در حالی که هم زوجه دارد و هم ابوین و بنتین، زوجه ثمن را می برد، ابوین هم ثلث را می برد، بنتین هم ثلثان را می برند، ترکه به همه اینها وافی نیست، دوتای اولی را جلو می اندازیم، نقص به بنتین وارد می شود، تمام این مثالها نماینگر یک کلمه هستند و آن اینکه عامل عول همین افراد هستند، یا زوج و زوجه، یا آخت و بنت.

ص: ۸۲۶

۴: لو خلّفت زوجاً مع کلاله الأمّ و أختاً أو أخوات لأب و أمّ أو لأب، یدخل النقص بالأخت أو الأخوات بعد النصف و السدس إن کانت الکلاله واحده أو الثلث إن کانت متعدده

در اینجا اول سهم زوج را می دهیم، چون دو سهمی است، کلاله امی را هم می دهیم که دو سهمی است، کلاله ابی چون یک سهمی است، نقص بر او وارد می شود، در تمام این موارد، عامل عول، زوج و زوجه است یا بنت و اخت.

إنّما ذکرناه من أنّ عامل العول هو الزوج و الزوجه إنّما یتمّ علی أصولنا فی الإرث، و أمّا علی أصول غیرنا فیأتی العول من غیر جهه الزوج و الزوجه، کما إذا مات عن أبوین مع الأختین، فإنّهم لا یرثان علی أصولنا مع وجود الأبوین، لأنّهما ما أقرب من الأختین، بخلافه علی أصول غیرنا حیث ترث الأختین بالتعصیب، فعندئذ یلزم العول، لأنّ فرض الأمّ عند عدم الولد للمیت هو الثلث و فرض الأختین هو الثلثان.

بنابراین، ما با این مثال ها ثابت کردیم که هر کجا که پای عول در میان است، از نظر اصول ما، یا زوج است و زوجه یا بنت است بنتان، یا اخت است و اختان.

ولی در طول زمان،یک مسائلی روی عول پیش آمده و این مسائل در فقه برای خودش اسمائی دارد، مثلاً می گویند: مسأله مباهلیّه، مسأله أکدریّه، مسأله حماریه، همه اینها یک مسائلی است که در طول تاریخ در زمان خلفا رخ داده و این مسائل را به این نامه ها نام نهاده اند.

البته یکی از این مسائل را هم قبلاً خواندیم که نامش بود: مسأله منبریه، تمام این مسائل دور محور عول می گردد و می چرخد، همه اینها یکنوع اسم پیدا کرده است، ما این مسائل یکی بعد از دیگری می خوانیم و این مسائل حاکی از آن است که بعد از پیغمبر اکرم ص در بین صحابه یک نظام موحّد در ارث نبوده، یک قانون موحّد نبوده، البته آن مسائلی که از ظاهر قرآن فهمیده می شده، جای حرف نبوده،اما یک مسائلی بوده که از ظاهر قرآن فهمیده نمی شده، اینها گیج می ماندند که چه کنند، به قول آن آقا که می گوید من از عمر بن خطاب صد تا قضاوت در ارث دیدم که هر یک با دیگری مخالف بود.

اما ابـن عبـاس خیلی در این مسـأله عقیـده ثـابت داشت و می گفت اگر پیش من می آمدنـد، من قـدّم الله و أخرّ الله عمـل می کردنـد، « مـا عالت الفریضه» یعنی هرگز فریضه بالاتر نمی رفت. به ابن عباس گفت چرا الآن مباهله می کنی، اما در زمان عمر بن خطاب ساکت بودی؟ در جواب گفت:« هبته» از او می ترسیدم.

بقیت هنا نکات نذکرها:

۱:إنّ الآثار المرویه عن ابن عباس تشهد علی أنّ حبر الأُمّه کان صارماً فی رأیه ببطلان العول إلی حدّ کان معه مستعدّاً للمباهله.

قال ابن قدامه: روی عن ابن عباس أنّه قال فی زوج و أُخت و أُم: من شاء باهلته أنّ المسائل لا تعول، إنّ الذی أحصی رمل عالج عدداً، أعدل من أن یجعل فی مال نصـفاً (مال زوج) و نصـفاً (مال عول) و ثلثا (مال مادر)، هذان نصفان ذهبا بالمال فأین موضع الثلث؟! فسُمِّیت هذه المسأله، مسأله المباهله لذلک .

و من الغریب أنّ العول أسفر عن طرح مسائل اشتهرت بألقاب خاصه نذکر منها مایلی:

الأول: الأکـدریّه:- اکـدر، اسم یک نفر است و این مسأله را از عبد الملک بن مروان سوال کرده و او جواب بدی داد ولذا این مسأله بنام: اکـدریه معروف شده است- و صورتها إذا ماتت المرأه عن زوج (نصف می برد، چون میت اولاد ندارد) و أمّ (ثلث می برد) و أُخت (نصف می برد) و جـدّ- بنابر اینکه جد هم با پدر و مادر ارث می برد، البته از نظر ما مستحب است که به آن طعمه می گوینـد، یعنی در روایـات ما از آن چیزی که به جـد می دهنـد، تعبیر به طعمه شـده است، فلـذا به جـد پـدر هم یک چیزی بدهیـد که او هم کـامش شـیرین بشود - فللزوج النصف و للأُمّ الثلث و للأُخت النصف و للجدّ السـدس، و تسـمّی هـذه المسأله، الأکـدریّه، قیل لأنّ عبدالملک بن مروان سأل عنها رجلا اسـمه الأکدر، و قد اختلفت فتاوی فقهاء السـنه بل التابعین فی المسأله ، و المسأله من فروع العول حتّی ولو لم نقل أنّ للجدّ سهماً فی المقام، لأنّ للزوج النصف و للأُخت النصف و للأُم الثلث فلا تتسع الترکه لهذه الفروض فکیف إذا قلنا بوجوب السدس للجدّ؟

البته این مسأله از نظر آنها (اهل سنت) عول است، اما از نظر ما اصلاً در اینجا عول نیست، چون با وجود ام، نوبت به اخت نمی رسد، قهراً ترکه وافی است، به زوج نصف را می دهند، به ام هم ثلث می دهند، و اگر چیزی هم به جد دادند که می دهند و اگر هم ندادند، بقیه بر می گردد به ام،ردّاً، یعنی ردّاً به بر می گردد نه فرضاً.

مسأله مروانیه

المروانیه: وصورتها ستّ أخوات متفرقات و زوج، للزوج النصف و للأُختین لأبوین الثلثان و للأُختین لأُمّ الثلث، سمّیت المروانیّه لوقوعها فی فرض مروان بن الحکم، و تسمّی العراء لاشتهارها بینهم.

و قد ذکرت ألقاب أُخری لبعض المسائل فی الموسوعه الفقهیه (۱) ، و إن کان بعض هذه الصور خارجاً عن مسأله العول.

۲: قد عرفت أنّ القول بالعول لا یصمد أمام الأدلّه الدالّه علی خلافه – قول به عول قادر نیست تا در مقابل ادله ای که بر خلافش است مقاومت کند – و الّذی یصدّ الفقهاء الأربعه و التابعین عن العدول عن العول، هو إفتاء عمر بن الخطاب بالعول، و قد عرفت أنّ الرجل کان مهاباً لا یجرأ أحد علی مخالفته، و لم یکن الخلیفه ملمّاً بأحکان الفرائض، و لذلک کان یفتی بحکم فی واقعه یخالفها فی واقعه أُخری.

أخرج البیهقی فی سننه عن عبیده أنّه قال: « إنّی لأحفظ عن عمر فی الجدّ مائه قضیه کلّها ینقض بعضها بعضاً » (۲) .

و لا بأس بنقل ما قضی به فی مسأله سمّیت بالحماریه.

مسأله حماریه

چرا این مسأله را حماریه می گویند؟ قضیه از این قرار است که در یک واقعه هم کلاله امی بوده و هم کلاله ابی، خلیفه به کلاله ابی اصلاً چیزی نداده، فقط به کلاله امی داده است، کلاله ابی، پیش خلیفه آمده اند – کلاله ابی با کلاله امی در ام (مادر) مشترکند، اما در اب (پدر) فرق دارند – خلیفه کلاله ابی را محروم کرد، یعنی همه را به کلاله امی داد، کلاله های ابی پیش خلیفه آمدند و گفتند: جناب خلیفه! فرض کنید که پدر و مادر ما حمار و خر بوده، ولی ما در مادر که با اینها شریک هستیم، چطور شد که ما را محروم کردی، اصلاً فرض کنید که ما پدر نداشتیم، ولی با اینها که در مادر شریک می باشیم؟! به این جهت، این مسأله را مسأله حماریه می گویند.

۱- الموسوعه الفقهیه، الشیخ محمد علی الأنصاری، ج۳، ص۷۵ –۸۰.
۲- السنن الکبری، بیهقی، ج۶، ص۴۰۱.

روی البیهقی بسنده عن الحکم بن مسعود الثقفی قال: شهدت عمر بن الخطاب أشرک الإخوه من الأب و الأم مع الإخوه من الاُم فی الثلث، فقال له رجل: قضیت فی هذا عام أوّل بغیر هذا، قال: کیف قضیت؟

قال: جعلته للإخوه من الاُم و لم تجعل للإخوه من الأب و الاُمّ شیئاً، قال: تلک علی ما قضینا و هذا علی ما قضینا» (۱) .

و فی روایه السرخسی : «أنّ الإخوه لأب و اُمّ سألوا عمر عن هذه المسأله، فأفتی بنفی التشریک کما کان یقوله أوّلاً، فقالوا: هب (سلّم،گیرم) انّ أبانا کان حماراً، ألسنا من اُمّ واحده؟ فقال عمر: صدقتم و رجع إلی القول بالتشریک» (۲) .

در هر صورت جناب خلیفه گاهی مشارک است و گاهی مشارک نیست و همه اینها حاکی از این است که یک نظام مسنجم موحّد در میان آنها نبوده است.

عامل عول در ارث ۹۵/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عامل عول در ارث

قبل از آنکه بخش چهارم را بخوانم، لازم است این حدیث عبید الله بن عبد الله و زفر بن أوس البصری را بخوانم، چون عبارت خوبی دارد.

حدیث این است که ابن عباس نتوانست در مقابل خلیفه وقت (عمر بن خطاب) حکم واقعی را بیان کند، چون موقعیت خلیفه مهم و تثبیت

شده بود، ولی آنها می گویند اگر بعد از ابن عباس یک امامی اظهار خلاف می کرد، هرگز حکم خلیفه ادامه پیدا نمی کرد. چون بعد از خلیفه فقط ابن عباس اظهار خلاف کرد، گفتند او جزء مهم ها نیست، ولی اگر غیر از ایشان (ابن عباس) یک امامی اظهار خلاف می کرد، هرگز حکم خلیفه به این نحو اجرا نمی شد، که الآن در همه جا ارث تقریباً بر اساس عول است .

ص: ۸۳۰

۱- السنن الکبری، بیهقی، ج۶، ص۴۱۸.
۲- المبسوط، السرخسی، ج۲۹، ص۱۵۴ -۱۵۵.

روی ا لشیخ فی الخلاف عن عبید الله بن عبد الله و زفر أوس البصری أنّهما سألا ابن عباس: من أوّل من أعال الفرائض – چه کسی قائل به عول شد -؟ قال: عمر بن الخطاب، قیل له: هلا أشرت به علیه – چرا واقع را به او نگفتی - ؟ قال هبته – گفت ترسیدم - و کان أمره مهیباً.

قال الزهری: لولا أنّه تقدّم ابن عباس، إمام عدل و حکم به و أمضاه، تابعه الناس علی ذلک، لما اختلف علی ابن عباس اثنان

. (۱)

یعنی اگر جلوتر از ابن عباس،یک امام عدلی جلوتر افتاده بود و طبق واقع حکم کرده بود، هرگز مردم در این جهت با ابن عباس مخالفت نمی کردند، نظر زهری امیر المؤمنان علی ع است، که اگر ایشان (علی ع) مخالفت می کرد، مسأله حل بود و حکم عمر بن خطاب ادامه پیدا نمی کرد، ولی حضرت علی ع روی مصالحی علناً مخالفت نکرد. تا اینجا مربوط بود به بحث جلسه گذشته.

بحث جدید

فردی است بنام موسی جار الله که مفتی ترکستان بوده (نه ترکمنستان) ، وقتی روسیه بر سیزده یا شانزده جمهوری غلبه کرد، همه مسلمانان که در قفقاز و ماوراء قفقاز بودند تحت فشار قرار گرفتند، عده از علما را کشتند و عده ای هم پنهان شدند، عده ای هم فرار کردند، یکی از آنها موسی جار الله است که در آنجا بوده، بعد پناهنده شد و به ایران آمده، سپس به عراق رفت، بعداً لبنان رفت، و در آخر هم در مکه رفت و در آنجا مقیم شد و بعد از آن لقب جار الله پیدا کرد و الا روز اول جار الله نبود، این لقب مخصوص زمخشری است، یعنی جار الله فقط لقب زمخشری است، چون زمخشری مقیم مکه بوده و تفسیر کشّاف را هم در آنجا نوشته، موسی جار الله یک رساله ای در رد شیعه نوشته بنام:« الوشیعه فی نقد عقائد الشیعه» و این آدم خیلی بد زبان هم است، وقتی به مسأله عول می رسد، می گوید اتفاقاً شیعه هم نقص را وارد می کند، سنی ها هم نقص را وارد می کنند، یعنی هردو در حقیقت ایجاد نقص می کنند، ایشان خیال می کند که معنای عول نقص است ولذا می گوید اگر عول به معنای نقص و ایجاد نقص است، هم شیعه نقص را وارد می کنند و هم سنی، منتها با این تفاوت که سنی عادله بر همه وارد می کند، شیعه جائرانه و ظالمانه فقط بر آن مؤخر وارد می کند، که اخت و اختین باشد، هردو طائفه ایجاد نقص می کنیم و کم می گذاریم، ولی سنی ها عادله کم می گذارند، یعنی نقص را بر همه وارد می کنند، اما شیعه جائرانه کم می گذارند، فقط برای اخت و اختین ، این آخر کلامش است، خیلی هم این مطلب را در کتاب خودش تکرار می کند.

ص: ۸۳۱

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۲، مسأله ۸۱.

البته دو نفر از علمای شیعه بر این کتاب نقدی نوشته اند، یکی مرحوم آیت الله سید محسن جبل عاملی است، دیگری هم سید عبد الحسین جبل عاملی است، هردو نقدی بر این کتاب نوشته اند، مرحوم علامه امینی هم در جلد سوم الغدیر بخشی از این کتاب را نقل کرده و سپس نقد نموده است، ما فعلاً کار به همه آن چیزی که در این کتاب آمده نداریم، فقط کار به همین بخشی داریم که محل بحث ماست، اولاً ـ ایشان عول را به معنای نقص گرفته و حال آنکه عول لما عالت ا لفریضه، یعنی به معنای بالا رفتن و اضافه شدن ا ست، نه به معنای نقص.

اگر بخاطر تان باشد، ما در اول مسأله عول عرض کردیم که دو نظر است، اگر به ترکه نگاه کنیم، ترکه کم است، اما نگاه به سهام کنیم، بالاتر است، بنابراین، عول دو نظر دارد، در یک نظر نقص است اگر به ترکه نگاه کنیم، ترکه وافی به سهام نیست، اگر به سهام نگاه کنیم، سهام بالاتر از ترکه است، ایشان خیال کرده که عول فقط به معنای نقص است، ولذا می گوید هرد طائفه عولی هستیم، منتها ما نقص را به صورت عادلانه بر همه وارد می کنیم، اما شیعه فقط بر اخیر وارد می کند جائرانه و ظالمانه.

اولاً؛ کلام ایشان یک اشکال ادبی دارد، ثانیاً شما مسأله را بد تعریف می کنید، نقص در جایی می گویند که آن طرف دارای فرضی باشد، در صورت عول، شیعه معتقد است که عول فرضی ندارد، زیرا ورثه علی قسمین: قسم له فرضان، قسم له فرض واحد، ما نقص را بر دومی وارد می کنیم که:« له فرض واحد»، آن فرض ممکن نیست، ناچاریم که نقص را بر او وارد کنیم، نقص به آن معنا نیست، باقی مانده را می دهیم، کم گذاردن در جایی است که فرضی داشته باشد، ده تومان بدهکار هستیم، هشت تومان می دهیم، اصلاً بدهی ما معین و مشخص نیست تا اسمش را نقص بگذاریم، این هم یک اشتباه ایشان که می گوید شیعه هم نقص را وارد می کند، ایشان می کند که عول در حالت دوم ذو الفرض است، فلذا می گوید شما کم می گذارید، و حال آنکه در حالت دوم اصلاً این آدم فرضی ندارد که تا برای او کم بگذاریم.

بعداً ایشان (موسی جار الله) می گوید ما اهل سنت به ظاهر کتاب عمل کردیم، اما شیعه به ظاهر کتاب عمل نکرده است. چرا؟ چون به متاخر نقص وارد کرد.

ما در جواب ایشان می گوییم اگر ما در یکی به کتاب عمل نکردیم، شما در همه به کتاب الله عمل نکردید، به جهت اینکه اخت را کم دادید،اختین را هم کم دادید، بنت را هم کم دادید، بنتان را هم کم دادید، اگر بناست که کم دادن، عمل نکردن به کتاب الله باشد، پس عمل نکردن شما به کتاب الله بیشتر از ماست چون نقص را بر همه وارد می کنید، آن موقع به قرآن در موارد متعدد عمل نمی کنید.

فصارت النتیجه أموراً ثلاثه: اولاً، عول را به معنای نقص گرفته و حال آنکه عول به معنای بالا رفتن است. ثانیاً؛ می گوید شما هم نقص وارد می کنید.

ما در جواب عرض کردیم که نقص در جایی است که طرف دارای فرض باشد، از ما فرض ندارد تا نقص وارد کنیم.

ثالثاً؛ می گوید شما شیعیان به ظاهر قرآن عمل نکردید،چون بر مؤخر نقص را وارد کردید.

ما در جواب می گوییم شما هم به ظاهر قرآن عمل نکردید، چون نقص را به همه وارد کردید

۴: أطنب موسی جار الله فی الکلام مسأله ((العول)) إلی حدّ مملّ جداً و أخذ یجترّ (نیشخوار می کند، یعنی مرتب آن را به قلم می آورد)کلاماً واحداً، و حصیله کلامه:« یغلب علی ظنّی أنّ القول بأنّ لا عول عند الشیعه، قول ظاهری، فإنّ العول هو النقص – عول را به معنای نقص گرفته – فإن کان النقص فی جمیع السهام بنسبه متناسبه، فهو العول العادل أخذت به الأُمّه و قد حافظت علی نصوص الکتاب، و إن کان النقص فی سهم المؤخّر، فهو العول الجائر أخذت به الشیعه و خالفت به نصوص الکتاب» .

ص: ۸۳۳

يلاحظ عليه:

أولا: إنّ المعنى المناسب للعول فى المقام هو الارتفاع أو الميل إلى الجور، و تفسيره بالنقص و إن كان صحيحا(به اعتبار تركه) كما مرّ فى صدر المسأله، لكنّ الأنسب فى المقام هو الزياده، لظهور ارتفاع الفرائض عن سهام التركه.

ثانياً: و ارتفاعها و إن كان ملازماً لنقص التركه عن الإجابه لجميع الفروض، لكن ينظر إلى المسأله من زاويه ارتفاع الفرائض دون نقصان سهام التركه، و لأجل ذلك يقول ابن عباس: ((و أيم الله لو قدّموا من قدّم الله، و أخّروا من أخّر الله ما عالت فريضه)) و من المعلوم عدم صحّه تفسيره ب ((و ما نقصت الفريضه)).

و ثالثاً: سلّمنا أنّ العول، بمعنى النقص لكن رمى الشيعه بأنّهم يقولون به حيث إنّهم يوردون النقص على المؤخّر، غفله عن نظره، فانّ النقص إنّما يتصور إذا كان المؤخّر ذا فرض، و لكنّه عندهم ليس بذى فرض، بل يرث بالقرابه (عند الاجتماع، بله، عند الانفرد، دختر نصفش مى برد، اما عند الاجتماع چنين نيست، چون بنت عند الانفراد ذو الفرض است، اما عند الاجتماع بالزوج و الزوجه اصلاً ذو فرض نيست) كسائر من يرثون بها، و عندئذ لا يصدق النقص أبداً فى هذه الحاله.

يشهد بذلك (به اينكه بنت و بنتان، اخت و اختنان در حالت انفراد ذو الفرض هستند نه عند الاجتماع مع الزوج و الزوجه) كلام ابن عباس حيث يفسّر المقدم بأنّه ممن له فرضان، و المؤخر بأنّه ممّن ليس له إلا فرض اوحد، و هو فى غير هذا المورد: حيث قال فى جواب ((زفر)) الذى سأله عمن قدّمه و من أخّره؟ فقال: و الذى أهبطه من فرض إلى فرض فذلك الذى قدّمه، و الذى أهبطه من فرض إلى ما بقى، فذلك الذى أخّره الله» (١) .

ص: ٨٣۴

١- لاحظ، وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج٢۶، من أبواب موجبات الإرث، ب٧، ح۶ ط آل البيت.

و بعباره أخرى: إنّ الذى أخره الله لم يجعل له حقّاً مفروضا فى حاله التزاحم و الاجتماع فيرث ما بقى، و ليس هو بذى فرض فى هذا الفرض لكونه وارثاً بالقرابه. بذلك تبيّن أنه لا عول عند الشيعه بالمعنى المصطلح عند الفقهاء.

و ثالثا: ما ذكره من أنّ السنّه حافظت على نصوص الكتاب و لكنّ الشيعه بإدخال النقص على المؤخّر خالفت نصوصه، من أعاجيب الكلام، فإذا كان فى دخول النقص على المؤخّر (على وجه المسامحه) مخالفه لظاهر الكتاب، ففى دخولها على الجميع مخالفه مضاعفه، فقد عرفت فى ما سبق أنّ من فرض الله له النصف أعطوه أقلّ منه، و من فرض له الثلثان أعطوه أقلّ منهما. فكيف لا يكون فى مخالفه.

تمّت الكلام فى قاعده لا عول فى الإرث.

قاعده ديه الذمّى ثمانمائه درهم ۹۵/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ديه الذمّى ثمانمائه درهم

از مسائلى كه بين ما و اهل سنت اختلاف است، مسأله ديه ذمى و ذميه است، مسأله اين است كه ديه ذمى و ذميه چه مقدار است؟

مشهور در ميان علماى اماميه اين است كه ديه ذمى هشتصد درهم است، هشتصد مثقال نقره، ديه ذميه چهار صد مثقال شرعى نقره مى باشد، نظريه اهل سنت را بعداً مطرح مى كنيم.

اقوال علماى شيعه

۱؛ قال المفيد: « و ديه أعضاء أهل الذمّه بحساب ديات أنفسهم، و هى ثمانمائه درهم للرجال منهم، و أربعمائه للنساء» (۱) .

۲؛ قال المرتضى: «و مما انفردت به الإماميه: القول بأنّ ديه أهل الكتاب و المجوس، الذكر منهم ثمانمائه درهم و الأُنثى أربعمائه درهم» (۲) .

ص: ۸۳۵

۱- المقنعه، شيخ مفيد، ج۱، ص۷۶۵.
۲- الانتصار، سيد مرتضى، ص۵۴۵، مسأله ۳۰۶، كتاب الحدود و القصاص و الديات.

۳؛ قال الشيخ: « ديه اليهودى و النصرانى مثل ديه المجوسى ثمانمائه درهم » (۱) .

۴؛ و قال أيضا: « و ديه الذمى ثمانمائه درهم جياداً (يعنى جيّد و نو باشد) أو قيمتها من العين، و ديه نسائهم على النصف من ديه

رجالهم » (۲) .

۵؛ قال أبو الصلاح: « و دیه الحرّ الذمّیّ، ثمانمائه درهم و ضحاً (وضحاً، به فتح واو، و سکون ضاد، یعنی خالص و روشن)، و دیه الحره الذمیه نصف دیه الحرّ الذمی» (۳) .

۶؛ قال سلّار: «دیه الذمیّ إن کان رجلا ثمانمائه درهم، و إن کانت امرأه أربعمائه درهم» .

۷؛ قال ابن البرّاج: «و دیه الکافر ثمانمائه درهم» (۴) .

۸؛ قال ابن زهره: « و دیه الیهودی و النصرانی و المجوسی ثمانمائه درهم بدلیل إجماع الطائفه» (۵) .

۹؛ قال الکیدری: « و دیه الیهودی و النصرانی و المجوسی ثمانمائه درهم» (۶) .

۱۰؛ قال ابن إدریس: «و دیه الرجل الذمی ثمانمائه درهم جیاداً أو قیمتها من الذهب، و دیه نسائهم علی النصف من دیه ذکرانهم، و دیه المجوسی و دیه الذمیّ سواء، لأنّ حکمهم، حکم الیهود و النصاری» (۷) .

۱۱؛ قال المحقق: «و دیه الذمی ثمانمائه درهم یهودیاً کان أو نصرانیاً أو مجوسیاً، و دیه نسائهم علی النصف» (۸)

ص: ۸۳۶

۱- لخلاف، شیخ طوسی، ج۵، ص۲۶۳، مسأله۷۷.

۲- النهایه، شیخ طوسی، ج۱، ص۷۴۹.

۳- الکافی، ابو الصلاح، ج۱، ص۳۹.

۴- المهذب، ابن برّاج، ج۲، ص۴۸۶.

۵- غنیه النزوع، ابن زهره، ج۲، ص۴۱۴ .

۶- إصباح الشیعه، کیدری، ج۱، ص ۵۰۰ .

۷- السرائر، ابن ادریس، ج۳، ۳۵۲ .

۸- شرائع الإسلام، محقق اول، ج۴، ۱۰۱۸ .

۱۲؛ و قال أيضا: «و فى ديه الذمى روايات، و المشهور ثمانمائه درهم، و ديات نسائهم على النصف من ذلك» (۱) .

۱۳؛ قال ابن سعيد الحلى: « و ديه الحرّ الذمى ثمانون ديناراً و الذميّه نصفها ، و ثمانون ديناراً يعادل ثمانمائه درهم تقريباً» (۲) .

۱۴؛ قال العلامه الحلى: « و أما الذمى الحر فديته ثمانمائه درهم، سواء كان يهوديا أو نصرانيا أو مجوسيا، و ديه المرأه الحرّه منهم أربعمائه درهم» (۳) .

۱۵؛ و قال أيضا: « ديه الذمى من اليهود و النصارى و المجوس ثمانمائه درهم، و ديه نسائهم على النصف» (۴) .

إلى غير ذلک من كلمات علمائنا المتمائله فى اللفظ و المعنى العصر الحاضر.

۱۶: و قال أخيرهم لا آخرهم الإمام الخمينى (قدس سرّه): «ديه الذمّى الحرّ ثمانمائه درهم، يهودياً كان أو نصرانياً أو مجوسيّاً، و ديه المرأه الحرّه منهم نصف ديه الرجل» (۵)

هر عضوى كه در بدن انسان جفت باشد ، ديه آن كامل است، يعنى دو دست ذمى را اگر كسى قطع كند، ديه اش هشتصد مثقال شرعى نقره مى باشد، يک دستش را اگر قطع كنند،ديه اش چهارصد مثقال شرعى نقره است و در ذميه نصف آن است.

نكته قابل توجه

قبل از آنكه روايات را بخوانم، يک مسأله اى را مطرح مى كنم و آن اين است كه دشمنان اسلام، اسلام را متهم مى كنند كه اسلام ضد زن و حقوق زن است، چون در همه جا (از نظر حقوقى) براى زن نصف حقوق مرد را قائل است، مثلاً در مقام ارث مى گويد ارث زن نصف ارث مرد است، و هكذا در باب ديه نيز چنين است، هم در ديه مسلم و هم در ديه اهل كتاب.

۱- المختصر النافع، محقق اول، ج ۱، ص ۳۰۶ .

۲- الجامع للشرائع، ابن سعيد حلّى، ج ۱، ص ۵۸۹.

۳- قواعد الأحكام، علامه حلى، ج ۲، ص ۶۸۸ .

۴- تحرير الأحكام، علامه حلى، ج ۵، ص ۵۶۸، مسأله ۷۲۲ .

۵- تحرير الوسيله، ج ۲، ص ۵۰۲ -۵۰۴.

ولی اشکال کننده نمی فهمند که اسلام نمی خواهد از نظر انسانیت بین زن و مرد فرق بگذارد، بلکه از نظر و دیدگاه اسلام هردو انسان کامل هستند، ولذا زندگی با هم درست می شود، تنها مرد سازنده زندگی نیست و هکذا تنها زن سازنده زندگی نیست، از نظر انسانیت هردوتا با همدیگر فرق نمی کنند، تفاوت شان در ضرر اقتصادی است، اگر کسی مرد خانواده را بکشد، ضرر اقتصادی اش بیشتر از ضرر اقتصادی کشتن یک زن است، چون نان آور خانه مرد است نه زن، دیه در مقابل انسانیت، بلکه در مقابل ضرر اقتصادی است که بر خانواده وارد می شود.

البته اگر ما بخواهیم تمام قوانین اسلامی را مطالعه کنیم، قوانین اسلام یک منظومه واحده است، در منظومه واحده نمی شود یکی را بگیری، بقیه را رها کنی، چون از نظر قوانین اسلامی نفقه خانواده بر عهده مرد است نه بر عهده زن، زن مصرف کننده است نه تولید کننده، بنابراین، این قانون اسلامی تحت همین نظام است.

اگر کسی بگوید که در دنیای غرب مرد و زن دوشادوش همدیگر کار می کنند و هردو تولید کننده هستند، یعنی هردو دوشادوش همدیگر کار می کنند و نفقه بر عهده هردوتاست.

جوابش این است که ما به قوانین غرب کاری نداریم، ما می خواهیم مسأله را طبق قوانین اسلام مطرح کنیم، در قانون اسلام نفقه بر عهده مرد است نه بر عهده زن، با توجه به قانون اسلام، ارث مرد دوبرابر ارث زن می باشد و هکذا دیه مرد دوبرابر دیه زن، بنابراین، انسان باید مجموع قوانین اسلام را در نظر گرفت نه یک بخشی را.

خلاصه کلام اینکه دیه و ارث در مقابل انسانیت نیست، بلکه در مقابل خسارت و ضرر اقتصادی است ولذا اگر کسی مرد خانوده را بکشد،بیشترین ضرر اقتصادی را بر آن خانواده وارد کرده تا زن خانواده را بکشد.

ص: ۸۳۸

روایات

و قد وردت روایات تدلّ علی أنّ دیه الذمّیّ، أو دیه الیهودی و النصرانی و المجوسی ثمانمائه درهم، دلاله مطابقیه أو التزامیه، و الروایات علی طوائف:

الطائفه الأولی:

۱: عَنِ ابْنِ مُسْکَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « دِیَهُ الْیَهُودِیِّ وَ النَّصْرَانِیِّ وَ الْمَجُوسِیِّ ثَمَانُمِائَهِ دِرْهَم» (۱) .

۲: عَنْ سَمَاعَهَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « کَمْ دِیَهُ الذِّمِّیِّ قَالَ ثَمَانُمِائَهِ دِرْهَم» (۲)

۳: صحیحه لَیْثٍ الْمُرَادِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنْ دِیَهِ النَّصْرَانِیِّ- وَ الْیَهُودِیِّ وَ الْمَجُوسِیِّ فَقَالَ دِیَتُهُمْ جَمِیعاً سَوَاءٌ ثَمَانُمِائَهِ دِرْهَمٍ ثَمَانُمِائَهِ دِرْهَمٍ » (۳) .

۴: معتبره أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنْ دِیَهِ الْیَهُودِ- وَ النَّصَارَی وَ الْمَجُوسِ قَالَ هُمْ سَوَاءٌ ثَمَانُمِائَهِ دِرْهَم» (۴) .

من از این روایت، تعبیر به معتبر کردم، چون در صدر سند اسماعیل بن مهران قرار دارد.

و فی صدر السند إسماعیل بن مهران، و طریق الفقیه إلیه صحیح، و فی أثنائه درست بن أبی منصور، و هو ممّن یروی عنه ابن أبی عمیر و البزنطی بطریق صحیح، و لذلک قلنا: «معتبر أبی بصیر.

مرحوم صدوق این روایت را از کتاب آسماعیل بن مهران نقل کرده، ولی بین مرحوم صدوق و بین اسماعیل بن مهران، چندین پشت فاصله است که در وسطش درست بن أبی منصور است و نسبت به ایشان ظاهراً توثیقی وارد نشده است، یعنی در طریق صدوق به این کتاب، درست بن ابی منصور وارد شده، ایشان توثیق نشده،اما از مشایخ ابن أبی عمیر می باشد و آقایان معتقدند که مشایخ ابن أبی عمیر کلّهم ثقه هستند ولذا من از این روایت، تعبیر به معتبر کردم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۱۷، من أبواب دیات النفس، ب۱۳، ح۲، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۱۹، من أبواب دیات النفس، ب۱۳، ح۹، ط آل البیت.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۱۸، من أبواب دیات النفس، ب۱۳، ح۵، ط آل البیت.
۴- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۱۹، من أبواب دیات النفس، ب۱۳، ح۸، ط آل البیت.

۵: خبر مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: «دِيَهُ الذِّمِّيِّ ثَمَانُمِائَهِ دِرْهَمٍ» (۱) .

علت اینکه ما از این روایت، تعبیر به خبر کردیم این است که برای ما معلوم نیست که این محمد بن قیس کدام محمد بن قیس است، اگر محمد بن قیس بجلی باشد ثقه است.

و إنّما وصفناه بالخبر، لتردّد محمد بن قيس بين الثقه و الممدوح و المهمل و الضعيف، و الثقه منهم، هو محمد بن قيس البجلى، و يميّز عن غيره بروايه عاصم بن حميد عنه.

اگر عاصم بن حمید از او نقل کرد، معلوم می شود که او محمد بن قیس بجلی است.

۶: عَنْ بُرَيْدٍ الْعِجْلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنْ رَجُلٍ مُسْلِمٍ فَقَأَ عَيْنَ نَصْرانِيٍّ- قَالَ إِنَّ دِيَهَ عَيْنِ النَّصْرَانِيِّ أَرْبَعُمِائَهِ دِرْهَم» (۲) .

کلمه «فَقَأَ » به معنای چشم را از حدقه در آوردن است، « فَقَأَ عَيْنَ نَصْرَانِيٍّ» یعنی چشم نصرانی را از حدقه بیرون آورده است.

۷: خبر عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: « سَأَلْتُهُ عَنْ دِيَهِ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ- وَ الْمَجُوسِيِّ كَمْ هِيَ سَوَاءٌ قَالَ ثَمَانُمِائَهٍ ثَمَانُمِائَهٍ كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ» (۳) .

و يدلّ بالمفهوم على أنّ ديه الأنثى منهم، تنقص منه.

۸: دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: « أَنَّهُ قَالَ إِذَا قَتَلَ الْمُسْلِمُ الْيَهُودِيَّ أَوِ النَّصْرَانِيَّ أُدِّبَ أَدَباً بَلِيغاً وَ غُرِّمَ دِيَتَهُ وَ هِيَ ثَمَانُمِائَهِ دِرْهَم ...» (۴) .

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۹، ص۱۸، من أبواب ديات النفس، ب۱۳، ح۳، ط آل البيت.
۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۹، ص۱۸، من أبواب ديات النفس، ب۱۳، ح۴، ط آل البيت.
۳- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۹، ص۱۸، من أبواب ديات النفس، ب۱۳، ح۶، ط آل البيت.
۴- مستدرک الوسائل، ملا حسين نورى، ج۱۸، ص۳۰۴، من أبواب ديات النفس، ب۱۱، ح۱.

کتاب «دعائم الإسلام» مال قاضی نعمان مصری است که ظاهراً اسماعیلی مذهب بوده ، اما در واقع امامی مذهب می باشد و من برای این مدعای خودم، قرائن دارم، ایشان یک کتابی در رد فرق و مذاهب دارد و در آنجا همه فرق را رد کرده مگر فرقه امامیه را، یعنی در باره امامیه حرفی نزده، معروف این است که جناب نعمان اسماعیلی مذهب است و درست هم است، چون در مصر بوده و در دولت فاطمی ها بوده و در چهار صدو پنجاه وفاتش است، اینها همه درست است، ولی ایشان در واقع با اسماعیلی ها یکنوع مماشات می کرده و در باطن امامی بوده است.

۹: فِقْهُ الرِّضَا،ع: « وَ دِيَةُ الذِّمِّيِّ الرَّجُلِ ثَمَانُمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ الْمَرْأَةِ عَلَى هَذَا الْحِسَابِ أَرْبَعُمِائَةِ دِرْهَمٍ وَ رُوِيَ أَنَّ دِيَةَ الذِّمِّيِّ أَرْبَعَةُ آلَافِ دِرْهَم » (۱) .

فقه الرضا،مال علی بن بابویه، پدر شیخ صدوق است نه مال امام رضا ع.

الطائفه الثانیه: المرتکز عند الصحابه هو ثمانمائه درهم

طائفه دوم روایاتی است که می گویند مرتکز صحابه هشتصد بوده، سوال و جواب نیست، اما از برخوردها انسان می فهمد که هشتصد بوده، یعنی صحابه رسول اکرم، ارتکاز شان هشتصد درهم بوده است و لذا خالد بن ولید می گوید من مجوسی را کشتم و من حکمش در نظرم نیست، حکم یهود و نصاری را می دانم، این (حکم مجوسی) چطور می شود؟ حکم نصاری و یهودی در نزد او مسلّم بوده،اما مجوسی را نمی دانسته که حکمش چیست، یعنی اولی در پیش او مرتکز بوده،شکش در مجوسی بوده؟

یستفاد من بعض الروایات أنّ المرتکز لدی الصحابه فی دیه الیهودی و النصرانی هو ثمانمائه درهم، و کان الشک عالقاً (وابسته) بدیه المجوسی، نظیر:

ص: ۸۴۱

۱- مستدرک الوسائل، ملا حسین نوری، ج۱۸، ص۳۰۴، من أبواب دیات النفس، ب۱۱، ح۲.

۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ سَمَاعَهَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « بَعَثَ النَّبِیُّ ص خَالِدَ بْنَ الْوَلِیدِ إِلَی الْبَحْرَیْنِ- فَأَصَابَ بِهَا دِمَاءَ قَوْمٍ مِنَ الْیَهُودِ- وَ النَّصَارَی وَ الْمَجُوسِ فَکَتَبَ إِلَی النَّبِیِّ ص- إِنِّی أَصَبْتُ دِمَاءَ قَوْمٍ مِنَ الْیَهُودِ وَ النَّصَارَی- فَوَدَیْتُهُمْ ثَمَانَمِائَهِ دِرْهَمٍ ثَمَانَمِائَهٍ وَ أَصَبْتُ دِمَاءَ قَوْمٍ مِنَ الْمَجُوسِ -وَ لَمْ تَکُنْ عَهِدْتَ إِلَیَّ فِیهِمْ عَهْداً فَکَتَبَ إِلَیْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص- أَنَّ دِیَتَهُمْ مِثْلُ دِیَهِ الْیَهُودِ وَ النَّصَارَی- وَ قَالَ إِنَّهُمْ أَهْلُ الْکِتَاب» (۱) .

معیار شناخت حدیث صحیح از غیر صحیح

برای شناختن حدیث صحیح از حدیث غیر صحیح، معیارهای وجود دارد که یکی از آنها تاریخ است، یعنی گاهی ما از تاریخ می فهمیم که روایت صحیح است یا صحیح نیست، به این روایت اشکال گرفته اند که پیغمبر اکرم ص کی و چه زمانی خالد بن ولید را برای بحرین فرستاده که در وسط آب است، تمام اطرافش آب است، جزیره ای است در وسط آب، بله، حضرت به بعضی از قبابیل شمال جزیره فرستاده، اما به بحرین نفرستاده است؟

این اشکال حاکی از آن است که این آقا! تاریخ بحرین را نمی داند و خیال می کند که بحرین، همین بحرین فعلی است که آن را به اسم بحرین می شناسیم، وحال آنکه بحرین اسم مجموع این منطقه است، یعنی از عمان گرفته، تا قطیف، اقصی و...، و تا نزدیکی های عراق، و اتفاقاً پیغمبر اکرم ص خالد بن ولید را برای قبیله بنی جذیمه ارسال کرد که آنها از خانوده عبد القیس هستند، آقایان باید در این گونه مسائل، تاریخ،جغرافیا دست شان باشد.

ص: ۸۴۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۱۸، من أبواب دیات النفس، ب۱۳، ح۴، ط آل البیت.

و رواه الشیخ عن ابن أبی عمیر و سنده إلی کتبه فی «الفهرست» صحیح.

و ربّما تضعّف الروایه بأنّ التاریخ لم یسجّل بعث خالد بن الولید إلی البحرین بینما بعث إلی أماکن أُخری، و الإشکال مبنیّ علی تصور أنّ المراد من البحرین ما هو المتبادر فی عصرنا هذا، و لکن الحقیقه غیر ذلک حیث إنّ المتبادر من ((البحرین)) فی عصر النبی(ص) و بعده، غیر المتبادر منه فی الأعصار المتأخره، فإنّه فی عصرنا عباره عن الجزیره الخاصّه الّتی یحیطها الماء من کلّ جانب، و قد اعترفت إیران باستقلالها، کما اعترفت الأُمم المتحده به، و لکنّه فی عصر الرسول، کان یطلق علی منطقه وسیعه. یقول یاقوت الحموی: و هو اسم جامع لبلاد علی ساحل بحر الهند بین البصره و عمان – إلی أن قال: - البحرین من أعمال العراق و حدّه من عمان ناحیه جُرّ فار، و الیمامه علی جبالها، و ربّما ضُمّت الیمامه إلی المدینه و ربّما أُفردت. هذا کان أیام بنی أُمیّه و لما ولی بنو العباس صیّر و اعمان و البحرین و الیمامه عملاً واحداً» (1) .

قاعده دیه الذمّی ثمانمائه درهم ۹۵/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده دیه الذمّی ثمانمائه درهم

بحث ما در باره دیه ذمی است و گفتیم روایات ما در اینجا به چند طائفه و دسته اند، البته فعلاً نظریه امامیه را می خوانیم و سپس نظریه اهل سنت را هم مطرح خواهیم کرد.

روایات طائفه اول می گفتند که دیه ذمی هشتصد درهم و دیه ذمیه هم چهار صد درهم می باشد.

طائفه دوم می گفتند: برداشت و مرتکز اصحاب همین هشصد درهم و چهار صد درهم بوده است، زیرا سوال از مجوسی می کردند و می گفتند ما حکم مجوسی و نصرانی را می دانیم، ولی حکم مجوسی را نمی دانیم، معلوم می شود که اصل مسأله در باره یهودی و نصرانی مسلّم بوده ولذا سوال از مجوسی می کردند.

ص: ۸۴۳

۱– معجم البلدان، یاقوت الحموی، ج۱، ص۳۴۶، ماده بحرین.

الطائفه الثالثه: ما یخصّ المجوسی بالمساواه بهما

طائفه سوم روایاتی است که فقط از مجوسی سوال می کند، یعنی از مجوسی نام می برد (بدون اینکه از یهودی و نصرانی نام ببرد) این نشان می دهد که مسأله نسبت به یهودی و نصرانی مسلّم بوده است.

باید توجه داشت که طائفه سوم، غیر از طائفه دوم است و نباید بین این دوتا خلط صورت گیرد، چون طائفه دوم برداشت و فهم صحابه بود، مثلاً خالد بن ولید فهمش این بود و سوال از مجوسی می کرد، اما طائفه سوم فهم خالی نیست، بلکه روایات

خاصّ به مجوسی است و مستقیماً از مجوسی سوال می کند.

و قد وردت روایات تحکی عن أنّ السائل أو عامه الناس کانوا یعرفون مقدار دیه الیهودی و النصرانی، و لکن کانوا فی شک فی دیه المجوسی، و أنّها هل تساوی دیه الطائفتین (یهودی و نصرانی) أو لا؟ نظیر:

۱: صحیحه أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع:« إِبْرَاهِیمُ - ابراهیم کرخی از فقهای اهل سنت است- یَزْعُمُ أَنَّ دِیَهَ الْیَهُودِیِّ وَ النَّصْرَانِیِّ وَ الْمَجُوسِیِّ سَوَاءٌ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ الْحَقَّ » (۱) .

و المراد بإبراهیم، هو إبراهیم بن الکرخی من فقهاء السنّه.

۲: مؤثّقه زُرَارَهَ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَجُوسِ مَا حَدُّهُمْ فَقَالَ هُمْ مِنْ أَهْلِ الْکِتَابِ- وَ مَجْرَاهُمْ مَجْرَی الْیَهُودِ وَ النَّصَارَی فِی الْحُدُودِ وَ الدِّیَات» (۲) .

و الحدیثان بصدد بیان التسویه، و أمّا ما هو مقدار الدّیه، فلا یدلّان علی شیئ منه، فیحتمل أن تکون دیتهم، دیه المسلم، أو ثمانمائه، أو أربعه آلاف درهم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۱۷، من أبواب دیات النفس، ب۱۳، ح۱، ط آل البیت.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۲۰، من أبواب دیات النفس، ب۱۳، ح۱، ط آل البیت.

و مع ذلک لا یخلو من إشعار لما هو المشهور- چرا؟ چون اگر دیه مجوسی، مثل مسلم بود، حتماً می فرمود: دیته کدیه المسلم، هرگز تشبیه نمی کرد به دیه یهود نصاری، از اینکه به آنها تشبیه می کند نه به مسلم، معلوم می شود دیه غیر عرفیه است- إذ لو کان المراد هو مماثله دیتهم مع دیه المسلم لقال دیتهم کدیه المسلم، و یؤیّد ما ذکر، صحیحا ابن مسکان و لیث المرادی الماضیان (الحدیث الأول و الثالث) فإنّ التعبیر فی الجمیع واحد، و قد جاء التصریح بمقدار الدیّه فی الأخیرین.

الطائفه الرابعه: فی أنّ العدول عن ثمانمائه لمصلحه

طائفه اولی،دومی و سومی اصرار دارند بر اینکه دیه ذمی هشتصد درهم و دیه ذمیه چهار صد درهم می باشد، اما طائفه چهارم می گوید دیه ذمی مثل دیه مسلم است و هیچ فرقی با دیه مسلم ندارد، کی؟ در دوران امام رضا ع، چون در آن دوران ذمی کشی رایج شده بود، ذمی ها را می کشتند تا اراضی آنها را مالک بشوند، حضرت رضا ع می بیند که این کار به مصلحت اسلام نیست و لذا می فرماید اگر کسی کارش ذمی کشی است، باید به اندازه دیه مسلم را بپردازد، این نشان می دهد که حکم اولی،همان هشتصد و چهارصد درهم بوده، حضرت روی حکم ولائی،دیه ذمی را با دیه مسلم یکی کرده است و این حاکی از آن است که ولایت فقیه در این حد است که اگر مصلحت ایجاب کند، می تواند به عنوان ثانوی دیه را بالا ببرد یا به همان حالت نگه دارد.

و قد وردت روایه تعرب عن کون ثمانمائه هو الحکم الشرعی، غیر أنّ الإمام یحکم بتغریمه بأکثر منها لصیانه دماء الأبریاء من أهل الذمّه، نظیر:

ص: ۸۴۵

۱: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ عَنْ سَمَاعَهَ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مُسْلِمٍ قَتَلَ ذِمِّیّاً- فَقَالَ هَذَا شَیْ ءٌ شَدِیدٌ لَا یَحْتَمِلُهُ النَّاسُ فَلْیُعْطِ أَهْلَهُ دِیَهَ الْمُسْلِمِ- حَتَّی یَنْکُلَ عَنْ قَتْلِ أَهْلِ السَّوَادِ وَ عَنْ قَتْلِ الذِّمِّیِّ- ثُمَّ قَالَ لَوْ أَنَّ مُسْلِماً غَضِبَ عَلَی ذِمِّیٍّ فَأَرَادَ أَنْ یَقْتُلَهُ وَ یَأْخُذَ أَرْضَهُ وَ یُؤَدِّیَ إِلَی أَهْلِهِ ثَمَانَمِائَهِ دِرْهَمٍ إِذاً یَکْثُرُ الْقَتْلُ فِی الذِّمِّیِّینَ- وَ مَنْ قَتَلَ ذِمِّیّاً- ظُلْماً فَإِنَّهُ لَیَحْرُمُ عَلَی الْمُسْلِمِ أَنْ یَقْتُلَ ذِمِّیّاً حَرَاماً مَا آمَنَ بِالْجِزْیَهِ وَ أَدَّاهَا وَ لَمْ یَجْحَدْهَا» (۱) .

و الحدیث یدلّ علی وجود التفاوت بین الدّیتین أعنی: قوله (ع): « فَلْیُعْطِ أَهْلَهُ دِیَهَ الْمُسْلِمِ» کما أنّ قوله (ع): « وَ یُؤَدِّیَ إِلَی أَهْلِهِ ثَمَانَمِائَهِ دِرْهَمٍ» یدلّ علی أنّ الحکم الأولی و المسلّم بین المسلمین فی عصر النّبی ص و بعده فی دیه الذّمی هو ثمانمائه، و إنّما عدل الإمام (ع) عنه إلی کونها دیه المسلم، لمصلحه ملزمه و قد أشار إلیها بقوله: « حَتَّی یَنْکُلَ عَنْ قَتْلِ أَهْلِ السَّوَادِ وَ عَنْ قَتْلِ الذِّمِّیِّ» و یکون الحکم عندئذ أشبه بالحکم الولائی لدرء المفسده، لا حکماً شرعیاً و إن فقد ملاکه.

و سیوافیک فقه الحدیث عند الکلام فی أدلّه القائلین بالمساواه.

باید توجه داشت که این روایات می گوید اگر مسلمانی، ذمی را کشت، ذمی می تواند مسلم را بکشد، به شرط اینکه فاضل دیه را بپردازد،البته این حکم برای همه شما تازگی دارد، چون همه خوانده ایم که: « لا یقتل المسلم بالکافر»، این روایات عمل بکنیم یا نکنیم،محل بحث چیز دیگری است، می فرماید اگر مسلمی، ذمی را کشت، مسلم کشته می شود، به شرط اینکه فاضل دیه را بپردازد، عیناً مثل اینکه مردی، زن مسلمان را بکشد، ولی زن می تواند مرد مسلمان را بکشد، به شرط اینکه فاضل دیه را بپردازد، ما از این روایات به نفع خود مان استفاده می کنیم، حالا روایات مورد عمل است یا نه؟ آن یک مسأله دیگری است، آن کدام است؟ معلوم می شود که بین الدیه فرق است، چون می گوید ذمی می تواند مسلم را بکشد، به شرط اینکه فاضل دیه را بپردازد، اگر واقعاً دیه آنان یکسان بود، دفع فاضل دیه چه معنی دارد؟ البته این روایات از این نظر مورد عمل نیست که :«المسلم یقتل بالکافر»، ما می گوییم آن بخشش را عمل نمی کنیم، فقط می خواهیم استفاده کنیم که بین الدیتین فرق بوده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۲۱، من أبواب دیات النفس، ب۱۴، ح۱، ط آل البیت.

الطائفه الخامسه: قتل المسلم بكافر مع ردّ فاضل الدّيتين

استفاضت الروايات على جواز قتل المسلم بكافر إذا ردّ فضل ديه المسلم، و هى تنفى المماثله بين الدّيتين و تثبت وجود التفاوت بين الدّيتين، و إن لم يعيّن مقدارها، و بالتالى تصلح لردّ القول بالمساواه.

۱: روى الكلينى بسند صحيح فيه محمد بن عيسى – و هو أيضاً ثقه على المشهور - عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ:

« إِذَا قَتَلَ الْمُسْلِمُ يَهُودِيّاً أَوْ نَصْرَانِيّاً أَوْ مَجُوسِيّاً- فَأَرَادُوا أَنْ يُقِيدُوا رَدُّوا فَضْلَ دِيَهِ الْمُسْلِمِ وَ أَقَادُوه» (۱) .

هر وقت به «عبيدى» رسيديد،اين همان محمد بن عيسى العبيدى است كه از نظر ما ثقه است، فقط يک نفر كه ابن وليد باشد، اين آدم را از رجال «نوادر الحكمه» استثنا كرده، كتاب «نوادر الحكمه» مال اشعرى قمى است، تمام رواياتش معتبر است مگر بيست و هشت نفر كه آنها را استثنا كرده و از جمله اين آدم را استنثا كرده است، مرحوم نجاشى مى گويد: من نمى دانم كه چرا ايشان را استثنا كرده است، چون اين مرد يک آدم معتبرى ا ست، بنابراين، محمد بن عيسى العبيدى ثقه است، هر چند استاد صدوق آن را استثنا كرده است.

۲: مؤثقه سَمَاعَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع: « فِی رَجُلٍ قَتَلَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الذِّمَّهِ- فَقَالَ هَذَا حَدِيثٌ شَدِيدٌ لَا يَحْتَمِلُهُ النَّاسُ وَ لَكِنْ يُعْطِی الذِّمِّیُّ دِيَهَ الْمُسْلِمِ ثُمَّ يُقْتَلُ بِهِ الْمُسْلِم» (۲) .

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۹، ص۱۰۷، من أبواب قصاص النفس، ب۴۷، ح۲، ط آل البيت.
۲- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۹، ص۱۰۸، من أبواب قصاص النفس، ب۴۷، ح۳، ط آل البيت.

۳: عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « إِذَا قَتَلَ الْمُسْلِمُ النَّصْرَانِیَّ- فَأَرَادَ أَهْلُ النَّصْرَانِیِّ أَنْ یَقْتُلُوهُ قَتَلُوهُ وَ أَدَّوْا فَضْلَ مَا بَیْنَ الدِّیَتَیْنِ» (۱) .

۴: صحیح أبی بصیر قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ ذِمِّیٍّ قَطَعَ یَدَ مُسْلِمٍ قَالَ تُقْطَعُ یَدُهُ إِنْ شَاءَ أَوْلِیَاؤُهُ وَ یَأْخُذُونَ فَضْلَ مَا بَیْنَ الدِّیَتَیْنِ وَ إِنْ قَطَعَ الْمُسْلِمُ یَدَ الْمُعَاهَدِ خُیِّرَ أَوْلِیَاءُ الْمُعَاهَدِ فَإِنْ شَاءُوا أَخَذُوا دِیَهً یَدِهِ وَ إِنْ شَاءُوا قَطَعُوا یَدَ الْمُسْلِمِ- وَ أَدَّوْا إِلَیْهِ فَضْلَ مَا بَیْنَ الدِّیَتَیْنِ وَ إِذَا قَتَلَهُ الْمُسْلِمُ صُنِعَ کَذَلِکَ» (۲) .

و لما کانت هذه الروایات معارضه لما دلّ علی أنّ المسلم لا یقاد بالکافر، صار فقهاء الإمامیه أمام هذه الروایات علی طوائف.

قاعده دیه الذمّی ثمانمائه درهم ۹۵/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده دیه الذمّی ثمانمائه درهم

بحث ما در باره دیه ذمی و مستأمن است، ممکن است ذمی نباشد، اما در امان مسلمانان باشد ما پنج طائفه روایت پیدا کردیم که به لسان های مختلف گاهی تصریح به هشتصد درهم و چهار صد درهم می کند، و گاهی همین مقدار می گوید که با همدیگر فرق دارد، اول باید دیه مسلم را بپردازد، بعداً مسلمان را به عنوان قصاص بکشد.

در طائفه پنجم به این روایات رسدیم که اگر مسلمانی، ذمی را بکشد، ذمی مخیر است یا دیه را بگیرد و مسلمان را بکشد و فاضل دیه را بپردازد، اما نمی گوید که دیه اش چه قدر است و فاضلش چه قدر است، ولو تصریح ندارد، اما به دلالت ملازمه می گوید این دیه ها با هم فرق دارد، اگر فرق نداشت نمی گفت مسلم را بکشد و فاضل دیه را بپردازد، عیناً مثل اینکه مردی، زنی را بکشد،می گویند ولی زن می تواند مرد را به عنوان قصاص بکشد، اما به شرط اینکه فاضل دیه اش را بپردازد.

ص: ۸۴۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۱۰۸، من أبواب قصاص النفس، ب۴۷، ح۴، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۱۸۴، من أبواب قصاص النفس، ب۲۲، ح۴، ط آل البیت.

جمع بین روایات متعارض

ما در اینجا چهار تا روایات را نقل کردیم، این روایات هر چند موید ماست، اما یک مشکلی دارند و آن اینکه:« لا یقتل المسلم بالکافر»، چه کنیم؟ علمای ما در باره این روایات سه دسته اند:

۱؛ دید گاه ابن ا دریس

گروهی مجتهد حر هستند مانند ابن ا دریس، او یک آدم حر به تمام معنی است، ایشان همه این روایات را رد کرده و گفته

این روایات با اصول اسلام تطبیق نمی کند و لذا همه این روایات مردود است، البته اگر روایات را رد کرد، دیگر بر مقصود ما دلالت ندارد، در صورتی که حجت باشد بر مقصود ما دلالت دارد، ولی چون مشتمل بر یک اصل غیر صحیح است و آن عبارت است از: «قتل المسلم بالکافر»، فلذا همه را رد کرده است.

۲؛ گفتار شیخ صدوق

در مقابل ما یک فقیهی داریم که سلم محض است، یعنی در برابر این روایات تسلیم محض می باشد مانند صدوق، أعلی ا لله مقامه، او همه را پذیرفته و گفته مانعی ندارد که در ذمی معتقد بشویم که مسلم کشته شود،اما باید ولی ذمی فاضل دیه را بپردازد.

۳؛ نظریه شیخ طوسی

اما گروهی مانند شیخ طوسی است در نهایه، شیخ نه مانند ابن ادریس است که بی پروا باشد، و نه مانند صدوق است که سلم محض باشد، بلکه ایشان حد وسط را گرفته و می گوید من این روایات را حمل بر متعبد می کنم، یعنی اگر واقعاً آن مسلمانی که ذمی را کشته است، در واقع متعبد باشد، یعنی کارش این باشد که ذمی را بکشد و زمین هایش تصرف کند، حمل بر متعبد کرد، شاهدش همان روایاتی است که حضرت در باره متعبد فرمود که کشته شود، خلاصه ایشان این روایات را حمل بر متعبد کرده است.

«على كل حال» اين روايات نوعى بر مقصود ما دلالت دارد، و هو عدم المساواه بين ديه الذمى و ديه المسلم.

اقوال

و لما كانت هذه الروايات معارضه لما دلّ «على أنّ المسلم لا يقاد بكافر» (۱) صار فقهاء الإماميه أمام هذه الروايات على طوائف:

الف؛ منهم من ردّ العمل بها كابن ادريس، قال: «لا يجوز قتل المسلم بالكافر مطلقا سواء أكان معتاداً لقتل أهل الذّمه أو لا»؟ (۲)

ب؛منهم من عمل بها على وجه الإطلاق ولم يشترط شيئاً (الاعتياد)كالصدوق فى «المنقنع» قال: «و إن قطع المسلم يد المعاهد، خيّر أولياء المعاهد، فإن شاءوا أخذوا ديه يده، و إن شائوا قطعوا يد المسلم و أدّوا إليه فضل ما بين الدّيتين، و إذا قتله المسلم صحّ كذلك» (۳)

ج. و منهم من حملها على المتعود لقتل الذمّى، كالشيخ فى « النهايه» قال: « إذا قتل السلم ذمياً عمداً، وجب عليه ديته و لا يجب عليه القود، إلا أن يكون معتاداً لقتل أهل الذمه، فإن كان كذلك و طلب أولياأ المقتول القود، كان على الإمام أن يقيده به بعد أن يأخذ من أولياء الذمى ما يفضل من ديه المسلم فيردّه على ورثته ، فإن لم يردّوا، أو لم يكن معتاداً فلا يجوز قتله به على حال» (۴)

ايشان (شيخ طوسى) مى گويد جمع من،جمع تبرعى و بدون شاهد نيست، بلكه بر اين جمع شاهد دارم و شاهدش روايت اسماعيل بن فضل است.

۱- وسائل الشيعه، شيخ حر عاملى، ج۲۹، ص۱۰۷، من أبواب قصاص النفس، ب۴۷، ح۱، ط آل البيت.

۲- السرائر، ابن ادريس، ج۳، ص۳۵۲.

۳- المقنع، شيخ صدوق، ص۱۹۱.

۴- النهايه، شيخ طوسى، ص۷۴۹.

و یـدل علی مختـار الشـیخ ما رواه- إِسْـمَاعِیل بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْـدِ اللَّهِ ع عَنْ دِمَاءِ الْمَجُوسِ وَ الْیهُودِ- وَ النَّصَارَی هَلْ عَلَیهِمْ وَ عَلَی مَنْ قَتَلَهُمْ شَـیْ ءٌ إِذَا غَشُّوا الْمُسْلِمِینَ وَ أَظْهَرُوا الْعَدَاوَهَ لَهُمْ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ یکُونَ مُتَعَوِّداً لِقَتْلِهِمْ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُسْلِمِ هَلْ یقْتَلُ بِأَهْلِ الذِّمَّهِ- وَ أَهْلِ الْکِتَابِ إِذَا قَتَلَهُمْ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ یکُونَ مُعْتَاداً لِذَلِکَ لَا یدَعُ قَتْلَهُمْ فَیقْتَلُ وَ هُوَ صَاغِرٌ» (۱)

و علی کل تقدیر فالروایات صالحه لردّ القول بالمساواه و إن لم تقدر مقدار الدیه.

خلاصه این روایات یکنوع شاهد بر مدعای ماست که مساوات بین دیه مسلم و دیه ذمی در کار نیست.

و هذه الروایات المتضافره مع الإجماع بین المتقدمین و الشـهره من المتأخرین تُشـرف الفقیه علی القطع بأنّ دیه الذمی لا تتجاوز عن ثمانمائه ، و لأجل إیقاف القاری علی موقف المتأخرین من الحکم المجمع علیه بین المتقدمین، نذکر شیئاً من آرائهم.

ممکن است کسـی بگویـد این ادعای اجماعی که کردیـد، مانند سایر ادعاهای اجماع، بی اساس و بی پایه است، یعنی شاهدی برای خودش ندارد، از این رو، من عبارت مفتاح الکرامه نقل می کنم تا این ذهنیت از بین برود.

موقف المتأخّرین من الحکم المشهور

قد عرفت أنّ الرأی السائد بین القدماء إلی عصـر العلامه هو أنّ دیه الذمی ثمانمائه درهم ، و یعلم مما ذکره الفقیه المتتبع السـید العاملی اتفاق المتأخرین علیه أیضاً.

قـال فی « مفتـاح الکرامه» بعـد قول العلامه«فـدیته ثمانمـائه درهم»: إجماعـاً کمـا فی «الانتصـار» و « الخلاف» و «الغنیه» و «کنز العرفان» ، و هو المشهور روایهً و فتویً کما فی« کشف اللثام: و أشهر فیهما کما فی «الروضه» و المشهور فی عمل الأصحاب کما فی «المقتصر»، و المشـهور کمـا فی « النـافع» و «کشف الرموز» و « المهـذّب البـارع» و « التنقیـح» و « ملاذ الأخیار»، و علیه عامه أصحابنا إلّا النادر کما فی «الریاض».

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۱۰۷، من أبواب قصاص النفس، ب۴۷، ح۱، ط آل البیت.

و الأخبـار بـذلک متضافره و هی سـبعه أخبار أ أکثر، و فیها الصـحیح و المعتبر، معتضـده بالأصل، و الشـهرات، و الإجماعات، و مخـالفه العـامّه لأنّـهم أطبقـوا فی دیه الیهودی و النصـرانی علی خلافنـا، و اختلفوا علی أربعه أقوال: فمن قائـل: إن دیته ثلث دیه المسـلم، وقائل بأنّها نصـفها و قائل : بأنّها دیه المسـلم، و قائل : إن کان عمداً فدیته ؤ إن کان خطأ فنصف دیته . (نعم) وافقنا فی المجوسی مالک و شافعی» (۱) .

عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ دِمَاءِ الْمَجُوسِ وَ الْیَهُودِ- وَ النَّصَارَی هَلْ عَلَیْهِمْ وَ عَلَی مَنْ قَتَلَهُمْ شَیْ ءٌ إِذَا غَشُّوا الْمُسْـلِمِینَ وَ أَظْهَرُوا الْعَـدَاوَهَ لَهُمْ قَـالَ لَـا إِلَّا أَنْ یَکُونَ مُتَعَوِّداً لِقَتْلِهِمْ قَـالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُسْـلِمِ هَلْ یُقْتَلُ بِأَهْلِ الـذِّمَّهِ- وَ أَهْلِ الْکِتَابِ إِذَا قَتَلَهُمْ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ یَکُونَ مُعْتَاداً لِذَلِکَ لَا یَدَعُ قَتْلَهُمْ فَیُقْتَلُ وَ هُوَ صَاغِرٌ » (۲) .

مقتضی الأصل العملی فی المسأله

باید ببینیم که مقتضای اصل عملی در دیه ذمی چیست؟

در جواب بایـد گفت که اینجـا از قبیـل دوران امر بین اقـل و اکـثر است، یقین داریم که هشـتصد درهم هست، ولی نمی دانیم بیشتر هم است یا نه؟ نسبت به اکثر اصل برائت را جاری می کنیم و می گوییم:(و رفع عن أمتّی ما لا یعلمون) اتفاقاً اقل و اکثر استقلالی هم است.

إن قلت: ممکن است کسـی بگویـد این علم اجمالی قابل انحلال نیست، چرا؟ زیرا ذمه من به دیه مشـغول است و من نمی دانم مقدار هشـتصد و چهار صد است یا بیشتر؟ قهراً از قبیل شک در سقوط می شود، یا شک در محصّل و همه آقایان در شک در محصل قائل به احتیاط هستند.

ص: ۸۵۲

۱- مفتاح الکرامه، سید جواد عاملی، ج ۱۰، ص۳۶۸.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۱۰۷، من أبواب قصاص النفس، ب۴۷، ح۱، ط آل البیت.

فرق بین اقل و اکثر و بین شک در محصّل چیست؟

فرقش این است که در اقل و اکثر، حکم روی اجزاء می رود، مثلاً۔ نمی دانیم که در نماز نه جزء واجب است یا ده جزء؟ می گوییم نه تا قطعی است، دهمی مشکوک است، علم اجمالی منحل می شود إلی علم تفصیلیّ که نه تا باشد و شک بدوی که جزء دهمی باشد، فلذا نسبت به دهمی اصل برائت را جاری می کنیم، به این می گویند: اقل و اکثر، چون حکم روی اجزاء (بماه الأجزاء) می رود.

اما در شک در محصل، حکم روی یک عنوان بسیط می رود، فرض کنید که «وضو» اسم است برای طهارت نفسانیه،نه اینکه اسم باشد برای غسلات و مسحات، چون اگر بگوییم: «وضو» اسم است برای غسلتان و مسحتان، می شود از قبیل اقل و اکثر، آیا علاوه بر مسحتان و غسلتان، مضمضه هم واجب است یا نه، استنشاق هم واجب است یا نه؟ نسبت به مضمضه و استنشاق برائت جاری می کنیم.

اما اگر بگوییم:« لا صلاه إلّا بطهور»، طهور عبارت است از:« الطهاره النفسانیه»، غسلتان و مسحتان محصِّل و محقّق هستند، اینجا باید احتیاط بکنیم، چرا؟ چون گرفتار این مفهوم بسیط هستیم، و من باید به مولا بگویم که من (والله) طهور را انجام دادم ولذا ناچاریم که هم مضمضه کنیم و هم استنشاق، و لذا آقایان می گویند در شک در محصّل احتیاطی هستیم، فرق بین آنها روشن است، چون در اقل و اکثر امر روی اجزاء می رود فلذا قابل انحلال است، اما در شک در محصّل روی مفهوم بسیط می رود و من گرفتار این مفهوم بسیط هستم که:« لا صلاه إلّا بطهور»، باید به مولا طهور را تحویل بدهم،نمی دانم تحویلش با مضمضه است یا بدون مضمضه هم می شود؟ عقل می گوید مضمضه کن،تا یقین پیدا کنی که طهور پیدا کردی.

مثال ۲

یک موقع مولا ـ به من می گوید که برای من معجونی درست کن، معجون شکر است، عسل،گل محمدی، گل یاس، و...، شک دارم که آیا جزء اخیر را هم گفته یا نگفته است؟ در اینجا از قبیل اقل و اکثر است، ولی یک موقع مولا به من می گوید برای من معجونی درست کن که اعصابم را قوی کند، معجونی که اعصاب را تقویت کند،ولی من نمی دانم که آیا گل محمدی هم جزئش است یا نیست؟ در اینجا باید احتیاط کنیم، مستشکل می گوید مولا می گوید دیه الذمّی، دیه الذمی یک امر بسیط است، شما باید هزار و پانصد بدهید تا یقین به برائت پیدا کنید.

قلت: در جواب عرض می کنیم که کلمه « دیه» موضوع حکم نیست، بلکه عنوان مشیر نسبت به واجب است، چون فرق است بین اینکه خودش موضوع باشد و بین اینکه عنوان مشیر باشد.

مثال برای عنوان مشیر

مثال برای عنوان مشیر، مثلاً مولا می گوید فلان عمامه بسر را اکرام کن، عمامه به سر عنوان مشیر است، آنکه موضوع است، عالم است، عمامه عنوان مشیر است، «دیه» هم در اینجا عنوان مشیر، موضوع همان درهم و دینار است ولذا هشتصد تا قطعی است، بقیه برای ما قطعی نیست فلذا نسبت به باقی مانده اصل برائت جاری می کنیم.

فإن قلت: إنّ المقام من قبیل الشک فی المحصّل، لأنّه یعلم باشتغال ذمّته بالدّیه و یشکّ فی أنّ محقّق الدّیه هل هو الأقل أو الأکثر؟

قلت: إنّ عنوان الدّیه کال عنوان المشیر إلی ما اشتغلت به ذمّته و لیست لها أصاله و موضوعیه إنّما هو اشتغال الذمّه بما هو مردّد بین الأقل و الأکثر.

ص: ۸۵۴

مثـال: من می دانم که به فلاـن بقال بـدهکارم،ولی نمی دانم که ده تومان بـدهکارم یا پانزده تومان، ولی می دانم که در دفترم نوشـته ام، ولی دفترم راگم کرده ام، بعضـی ها می گوینـد: شـما اشـتغالی هستید و باید حتماً پانزده تومان را بدهید، چرا؟ چون ذمه شما مشغول است « بما فی الدفتر»، پس شما باید پانزده تومان بدهید.

ما در جواب گفتیم:« بما فی الدفتر» از قبیل عنوان مشیر است، «ما فی الدفتر» موضوعیت ندارد، بلکه «بما فی الدفتر» عنوان مشیر است به بدهی، بدهی نمی دانم ده تومان است یا پانزده تومان؟ ده تومان را می دهیم، نسبت به پنج تای دیگر برائت جاری می کنیم.

هذا نظیر ما إذا علم أنّه مدیون لزید و قد سـجّله فی «مذکره» لکنّه فقدها فإنّه لا یلزم إلّا بالأقل لا بالأکثر، بتوهّم أنّ ذمّته مشـغوله بما فی «المذکر» و لا یحصل الیقین بأداء ما فیها إلّا بالعمل بالأکثر.

تم الکلام فی الأدلّه القول بأنّ دیه الذمی ثمانمائه درهم.

القول الثانی: دیته دیه المسلم

یک مشت روایاتی داریم که می گویند: «دیته دیه المسلم»، بعضی از این روایات از نظر سند هم صحیح هستند، این روایات را چه کنیم؟ پس لازم است که این روایات را بخوانیم، البته مرحوم صدوق به این روایات عمل کرده است، مرحوم شـیخ طوسـی نیز عمل کرده، اما به شرط اینکه متعدد باشند، خودِ این روایات را در این جلسه می خوانیم،محملش برای جلسه آینده بماند.

روایات

۱: صحیحهُ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « دِیَهُ الْیَهُودِیِّ وَ النَّصْرَانِیِّ وَ الْمَجُوسِیِّ دِیَهُ الْمُسْلِمِ» (۱) .

ص: ۸۵۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۲۲، من أبواب دیات النفس، ب۱۴، ح۲، ط آل البیت.

ذهبی یک کتابی در علم رجال دارد بنام «میزان الاعتدال»، وقتی به ابان تغلب می رسد، خیلی از او تجلیل می کند و می گوید ابان تغلب شیعه است، آنگاه می گوید اگر روایات شیعه را در صحاح و غیر صحاح خود ترک کنیم، بسیاری از روایات ما از بین می رود، ولذا می گوید اگر صدوق باشند (هر چند شیعه هم باشند)، ما روایات او را می گیریم، و الا اگر متهمین به تشیع را رها کنیم،« لذهب نصف کبیر من الروایات».

و الشیخ أخذ الروایه من کتاب إسماعیل بن مهران- البته شیخ روایت را از کتاب اسماعیل بن مهران گرفته و بین شیخ و جناب اسماعیل بن مهران خیلی فاصله است، متأسفانه سندش را به کتاب اسماعیل در آخر مشیخه نگفته است، اما در کتاب «الفهرست» ذکر کرده، منتها سندش ضعیف است، اما مرحوم صدوق سندش را به این کتاب ذکر کرده، سند مرحوم صدوق صحیح است - ولم یذکر سنده إلی الکتاب فی المشیخه، و طریقه إلیه فی «الفهرست» ضعیف، و لکن نقلها فی الفقیه،و سند الصدوق إلیه صحیح، إذ فی سنده إلیه محمد بن موسی المتوکل و علی بن الحسین السعد آبادی، و قد ادّعی ابن طاووس الإجماع علی وثاقه الأول، و الثانی مؤدّب أبی غالب الزراری و معلمه، و لذلک قال الأردبیلی: و الروایه بین حسنه فی النهایه علی ما قال العلامه و ابن داود، و صحیحه علی ما رأیته فی الفقیه » (۱) .

قاعده دیه الذمّی ثمانمائه درهم ۹۵/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قاعده دیه الذمّی ثمانمائه درهم

در باره دیه ذمی و مستأمن چند قول است، قول اول (که قول مشهور می باشد) همان هشتصد و چهار صد است.

ص: ۸۵۶

۱- مجمع الفائده و البرهان، محقق اردبیلی، ج۱۴، ص۳۰۶ .

قول دوم می گوید دیه ذمی با دیه مسلم یکسان است، نسبت به قول دوم، سه روایات داریم که روایت اول، مال ابان تغلب است، روایت دوم مال زراره است،روایت سوم هم مال سماعه می باشد.

روایت اول هر چند سندش در ابتدا اشکال پیدا می کند، چون سند شیخ به کتاب اسماعیل بن مهران در مشیخه ذکر نشده، در «الفهرست» هم ایشان آن را به سند ضعیف نقل نموده، اما مرحوم صدوق آن را به صورت صحیح آورده، عمده روایت دوم است که روایت زراره باشد.

۲؛ صحیحهُ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « مَنْ أَعْطَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ص ذِمَّهً فَدِیَتُهُ کَامِلَهٌ قَالَ زُرَارَهُ فَهَؤُلَاءِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع- وَ هَؤُلَاءِ مَنْ أَعْطَاهُمْ ذِمَّه» (۱) . کسانی که پیغمبر اکرم ص، ذمه آنها را پذیرفته، دیه آنها کامل است.

پرسش

پرسش این است: آیا این جمله ای که امام صادق (ع) می فرماید، قضیه خارجیه است یا قضیه حقیقیه؟

فرق قضیه خارجیه با قضیه حقیقیه این است که اگر حکم بر خارج باشد، مانند:« قتل من فی العسکر و نهب ما فی الدار» این می شود قضیه خارجیه، یعنی از خارج (لا یتعدی –لا یتعطی- عن الخارج) یتجاوز نمی کند، اما اگر روی عنوان باشد، این یتعدّی (یتعطی) عن الموجود المحقق و آنکه در آینده خواهد آمد، مانند:« المستطیع یحجّ» آیا این عبارت رسول خدا (ص) قضیه حقیقیه است یا قضیه خارجیه؟ اگر قضیه خارجیه باشد، فقط منحصر می شود به کسانی که در زمان خودش ذمه آنها را پذیرفته است؟

ص: ۸۵۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۲۲، من أبواب دیات النفس، ب۱۴، ح۳، ط آل البیت.

اینجا ظاهراً خارجیه است،اما نسخه ای که استبصار از زراره نقل می کند، ظاهراً قضیه، قضیه حقیقیه است « مَنْ أَعْطَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ص ذِمَّةً فَدِيَتُهُ كَامِلَةٌ قَالَ زُرَارَةُ فَهَؤُلَاءِ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع- وَ هَؤُلَاءِ مَنْ أَعْطَاهُمْ ذِمَّه» یعنی همین هایی که در عصر ما زندگی می کنند، پیغمبر اکرم (ص) هم ذمه آنها را پذیرفته است، الآن هم کلام رسول خدا صادق است.

روایت ابان تغلب هم صحیحه است و این روایت هم صحیحه است، چه کنیم؟ روایت سوم (که روایت سماعه باشد) قابل حل است.

روایت سماعه

۳: عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ:« سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « عَنْ مُسْلِمٍ قَتَلَ ذِمِّيّاً- فَقَالَ هَذَا شَيْ ءٌ شَدِيدٌ لَا يَحْتَمِلُهُ النَّاسُ فَلْيُعْطِ أَهْلَهُ دِيَةَ الْمُسْلِمِ- حَتَّى يَنْكُلَ عَنْ قَتْلِ أَهْلِ السَّوَادِ وَ عَنْ قَتْلِ الذِّمِّيِّ ...، » (۱) .

این حدیث قابل توجیه، معلوم می شود که این حکم،حکم اولی نیست، بلکه حکم ثانوی است، یعنی نشان می دهد که در آن زمان یک اکثریتی در کوفه و اطراف کوفه بوده که اگر می گفتند دیه ذمی و ذمیه هشتصد درهم یا چهار صد درهم است، یکنوع غوغا بر پا می شد، یا احتمال دارد که حضرت از باب اینکه ذمی کشی رایج شده بود، برای اینکه جلوی این کار رابگیرد، فرمود دیه ذمی، مثل دیه مسلم است تا نسبت به آنها دست درازی نشود.

بنابراین، روایت سوم قابل حمل است، یعنی یا بر حکم ولائی حملش می کنیم و می گوییم مردم آن زمان پذیرای چنین قانونی نبودند، یا حکم می کنیم بر جلوگیری از ذمی کشی،معلوم می شود که ذمی کشی در آن زمان مد و رایج شده بود، از این رو، حضرت فرمود که دیه ذمی، مثل دیه مسلم است،اما آن دو روایت اول را چه کنیم؟

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۲۱، من أبواب دیات النفس، ب۱۴، ح۱، ط آل البیت.

جمع بین دو روایت اول

دو روایت اول را چند جور می شود توجیه کرد:

أولاً؛ اصحاب از آن دوتای اول اعراض کرده اند، یعنی من کسی را پیدا نکردم که بر طبق آنها فتوا داده باشد، حتی در جلسه گذشته هم که گفتم صدوق فتوا داده، فتوای صدوق را در قول سوم می خوانیم که حتی صدوق هم صد درصد فتوا نداده است.

ثانیاً؛ این روایات بر خلاف روایات پیشین است،یعنی سیزده روایت بود که ما نقل کردیم که دیه ذمی هشتصد درهم و دیه ذمیه چهارصد درهم می باشد.

ثالثاً؛ این دو روایت موافق اهل سنت است، البته اقوال اهل سنت را بعداً خواهیم خواند و آنها بر چهار قول هستند، یکی از آن اقوال تسویه است بین دیه مسلم و کافر.

رابعاً؛ همان جوری که روایت سماعه را معنی کردیم، این دوتا را هم مثل روایت سماعه تفسیر بکنیم و بگوییم یا حکم ولائی است یا بخاطر جلوگیری از ذمی کشی بوده است.

اشکال روشنفکران

و القائل بالتسویه یتمسّک بهذا التعلیل و یقول: إنّ التعلیل یعمّ زماننا حیث إنّ الناس لا یحتملون کون دیه المسلم، عشره آلاف درهم و الذمی ثمانمائه، مضافا إلی أنّ منظمه حقوق الإنسان (سازمان حقوق بشر فرقی بین مسلم و غیر نمی گذارد) – التی انضمّ إلیها أکثر البلاد الإسلامیه – تُصرّ علی التسویه فی الحقوق من دون تمایز بین المتدیّن و غیره، و لا بین المسلم و غیره.

یلاحظ علیه:

اولاً؛ مستشکل نسبت به کلام امام (ع) که می فرماید:« لا یحتمله الناس» مغالطه کرده و آن را فقط به بخشی از کلام حضرت پیاده کرده و آن این که دیه مسلمان بشود ده هزار درهم، ذمی بشود هشتصد درهم، «إنّ هذا» را این گونه معنی کرده، ولی ما می گوییم:«إنّ هذا» به مجموع می خورد، مجموع کدام است؟ ذمی را بکشد، متعبّد هم باشد،هشتصد درهم بدهد، اموال و اراضی ذمی را هم بگیرد، مجموع را «لا یتحمله الناس»،نه اینکه این بخش را «لا یتحمّله الناس»، کسانی که الآن هم در کشور ما قائل به تساوی هستند، به همین تعلیل می چسبند، اما نمی دانند که «هذا» به مجموع اشاره دارد نه به بخش خاصی.

ص: ۸۵۹

إنّ قوله: «هذا شیء شدید لا یحتمله الناس » یحتمل وجهین:

۱؛ إنّ تقـدیر دیه الـذمی بالأقـل من دیه المسـلم ممّـا لا یحتمله الناس مطلقا، سواء کان القاتل عامـداً أو خاطئاً، و سواء القتل بنیّه الإفساد و تملّک الأموال أو للتشفّی و استیلاء الغضب علیه.

۲؛ إنّ قتـل الـذمیّ لغـایه تملّـک أراضـیه و الاستیلاء علی أمواله و الخروج من مغبّه (به فتـح میم و غین و تشدیـد باء، عوارض و پیامد) هذا العمل بأداء ثمانمائه درهم، مما لا یحتمله الناس.

فلو کان المراد هو الأول، لکان الاستناد إلیه صحیحا، فی الخاطئ و العامد، دون ما إذا کان المراد هو الثانی.

و لکنّ الظاهر غیر الأول، و یشـهد علیه ذیل الحـدیث: « لو أنّ مسـلما غضب علی ذمّی فأراد أن یقتله و یأخـذ أرضه و یؤدّی إلی أهله ثمانمائه درهم إذا یکثر القتل فی الذمیّین » حضـرت این صورت را می گوید، و ما هم ممکن است این صورت را موافقت کنیم.

حیث إنّ العبـاره ظاهره فی أنّ الإمام ینـدّد بأُناس کانوا بصـدد قتل الـذمیّین و تملّک أراضـیهم، و الخروج عن مغبّه (عوارض و پیامد) عملهم بدفع شیء قلیل، و من المعلوم أنّ هذا النوع من الأعمال یورث الفساد و الفوضی فی المجتمع، و یسلب الأمان عنه (المجتمع)، فالإمام یلزم القاتل فی هذه الصوره بدفع الدّیه الکامله، و أین هذا من الصورتین التالیتین:

۱؛ القاتل الخاطئ الذی یعلو علیه الحزن لعمله.

۲؛ القاتـل العامـد، من دون أن یکون الـداعی، سـفک دمه، و تملّـک أمواله و أراضـیه، و إنّما قتله نتیجه خلافات انتهت إلی قتل الذمیّ.

و علی هـذا فلیس للفقیه النـابه (نـابه، آگـاه) إلّا الاقتصار بالتسویه فی صوره واحـده، أعنی: إذا کان الـداعی، هو الفساد و إشاعه الفوضی.

ثمّ إنّ الحکم بـالتسویه لیس بمعنی نسـخ الحکم الشـرعی، فـإنّ النسـخ بعـد النبی(ص) باطل بلا إشـکال، بل من باب درء (دفع) الفساد بتغریم القاتل بأکثر ممّا وجب علیه فیصبح حکماً و لائیاً.

ضمناً اگر امام صادق ع می فرمایـد همه دیه را بدهد، نمی خواهد حکم قبلی را نسخ کند چون باب نسخ بعد از پیغمبر اکرم ع مسدود است و نسخی نیست بلکه از باب حکم ولائی است و برای جلوگیری از ذمی کشی می باشد.

و خامساً: أنّ هنا جمعا آخر ذکره الشـیخ الطوسـی فی ((التهذیب)) و هو: أنّ ما دلّ علی المماثله فی مقدار الدّیه، أو علی أربعه آلاف درهم — کما فی بعض الروایات - محمول علی مورد المتعوّد لقتل الأبریاء من الـذمّیین حیث قال: الوجه فی هـذه الأخبار أن نحملهـا علی من یتعوّد قتـل أهـل الـذمّه، فـإنّ من کـان کـذلک فللإمام أن یلزمه دیه المسـلم کامله تاره، و تاره أربعه آلاف بحسب مـا یراه أصلح فی الحـال و أردع لکی ینکـل عن قتلهم غیره، فأمّـا من نـدر ذلک منه فلا یلزمه أکثر من ثمان مائه درهم حسب ما قدّمناه» .

خامساً؛ در اینجا یک جمع دیگری هم خسن و آن جمع شیخ طوسی است، ایشان فرمود من هر سه روایت را بر متعبد حمل می کنم، البته متعبد غیر از اولی است، اولی یک مورد را هم صادق است، ذمی رابکشد برای اینکه اموال و اراضی او را بگیرد، در اولی تعبد شـرط نیست،اما در جمع مرحوم شـیخ متعبد است، این هم در بعضـی از روایات قرینه دارد، یعنی شاهدش بعضـی از روایات است مانند روایت اسماعیل بن فضل.

ص: ۸۶۱

عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ دِمَاءِ الْمَجُوسِ وَ الْيَهُودِ- وَ النَّصَارَى هَلْ عَلَيْهِمْ وَ عَلَى مَنْ قَتَلَهُمْ شَيْ ءٌ إِذَا غَشُّوا الْمُسْلِمِينَ وَ أَظْهَرُوا الْعَدَاوَهَ لَهُمْ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَوِّداً لِقَتْلِهِمْ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُسْلِمِ هَلْ يُقْتَلُ بِأَهْلِ الذِّمَّهِ- وَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِذَا قَتَلَهُمْ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُعْتَاداً لِذَلِكَ لَا يَدَعُ قَتْلَهُمْ فَيُقْتَلُ وَ هُوَ صَاغِرٌ » (۱) .

و أيضاً عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ وَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ فَضَالَهَ جَمِيعاً عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ قَالَ: « سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ دِمَاءِ الْمَجُوسِ- وَ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى هَلْ عَلَيْهِمْ وَ عَلَى مَنْ قَتَلَهُمْ شَيْ ءٌ إِذَا غَشُّوا الْمُسْلِمِينَ وَ أَظْهَرُوا الْعَدَاوَهَ لَهُمْ وَ الْغِشَّ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُتَعَوِّداً لِقَتْلِهِمْ» (۲)

۳: نفس سَمَاعَه الّتى استدلّ بها على المماثله، فقط جاء فيها قوله: « فَلْيُعْطِ أَهْلَهُ دِيَهَ الْمُسْلِمِ حَتَّى يَنْكُلَ عَنْ قَتْلِ أَهْلِ السَّوَادِ وَ عَنْ قَتْلِ الذِّمِّيِّ» (۳) .

بنابراین، سه روایتی که دست آویز روشنفکران ماست، سه روایت بود که ما گفتیم دوتای اولش حجت نیست، روایت سوم را هم حمل بر مفسد فی الارض می کنیم یا حمل می کنیم بر کسی معتاد شده بر کشتن ذمی.

مرحوم شیخ طوسی اولی و دومی را هم حمل بر معتاد کرده است.

ص: ۸۶۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۱۰۷، من أبواب قصاص النفس، ب۴۷، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۲۴، من أبواب دیات النفس، ب۱۶، ح۱، ط آل البیت.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۲۱، من أبواب دیات النفس، ب۱۴، ح۱، ط آل البیت.

فإن قلت: إنّ مورد التعليل و إن كان ما ذكر، لكنّه يعمّم، كما أنّه يخصّص، فالناس لا يتحمّلون التفرقه بين الدّيتين بهذا المقدار الهائل.

«إن قلت»، بله؛ مورد جایی است که یا مفسد فی الأرض است یا متعبد، اما العلّه تعمّم و العلّه تخصّص، علت کدام است؟ الناس لا يتحمّلون.

قلت: جوابش این است که اگر ما این حرف را عمومیت بدهیم و در پیشانی هر قانونی آن را بنویسیم و بگوییم :«ما لا يتحمّلون الناس»، آنوقت سنگی روی سنگ بند نمی شود.

قلت: لو صحّ ما ذكر لزم الشطب (قلم) على قسم من الأحكام السياسيه و القضائيه و الأحوال الشخصيه، لأنّ الغربيين و دعاتهم في الشرق لا يحتملون قطع يد السارق و حدّ الزاني – بالرضا – و رجم المحصن و المحصنه و القضاء باليمين، و فصل الخصومه بعلم القاضي، أو كون الطلاق بيد الرجل فقط، فهؤلاء في منأى عن التفكير بمثل هذه الأُمور، أفهل يصحّ لنا تعطيل تلك الأحكام لأجل رفض هؤلاء؟! كلا و لا.

بنابراین،طائفه دوم را حلش کردیم، یا گفتیم اعراض اصحاب است یا حمل بر متعبد و یا حمل بر مفسد کردیم.

دیه ذمی و ذمیه ۹۵/۰۲/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه ذمی و ذمیه

در باره ذیه ذمی سه قول در میان شیعه است، یعنی سه قول نقل شده است، قول اول همان هشتصد (ذمی) و چهار صد (ذمیه) بود که بیان شد، قول دوم این بود که دیه ذمی و ذمیه، مثل دیه مسلم و مسلمه است و روایات آن (مثل) را خواندیم و سپس رد کردیم و گفتیم این روایات بر خلاف مشهور می باشد.

القول الثالث: دیته أربعه آلاف درهم

ص: ۸۶۳

این قول را علامه حلی از ابن جنید نقل کرده، گاهی به جناب صدوق هم نسبت می دهند، ولی کتاب ابن جنید در دست ما نیست تا ببینیم که آیا این نسبت صحیح است یا صحیح نیست؟ اما کتاب مرحوم صدوق در دست ما هست، خواهیم گفت که جناب صدوق یک چنین نظری ندارد و این نسبت به جناب صدوق صحیح نیست، تنها نسبتی که برای ما مبهم است، نسبتی است که به ابن جنید دهند.

روایات

بله، در اینجا سه روایت درایم که می گویند دیه ذمی چهار هزار درهم است، روایت.

۱؛ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیٍّ (علی بن أحمزه بطائنی) عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: « دِیَهُ الْیَهُودِیِّ وَ النَّصْرَانِیِّ أَرْبَعَهُ آلَافِ دِرْهَمٍ وَ دِیَهُ الْمَجُوسِیِّ ثَمَانُمِائَهِ دِرْهَمٍ وَ قَالَ أَیْضاً إِنَّ لِلْمَجُوسِ کِتَاباً یُقَالُ لَهُ جَامَاس» (۱) .

ولی راوی این روایت،علی ابن أبی حمزه بطائنی است و انسان نمی دانـد که این روایت را در کـدام دوران نقل کرده، آیا در دوران صحت و سلامتش نقل کرده یا در دوران انحرافش؟

۲: قال الصدوق فی «الفقیه»: « أَنَّ دِیَهَ الْیَهُودِیِّ وَ النَّصْرَانِیِّ وَ الْمَجُوسِیِّ أَرْبَعَهُ آلَافِ دِرْهَمٍ أَرْبَعَهُ آلَافِ دِرْهَمٍ لِأَنَّهُمْ أَهْلُ الْکِتَاب» (۲) .

این را هم صدوق در فقیه نقل کرده ولی مرسل است، یعنی مرسله فقیه است

۳: و فی الفقه الرضوی: « وَ رُوِیَ أَنَّ دِیَهَ الذِّمِّیِّ أَرْبَعَهُ آلَافِ دِرْهَمٍ» (۳) .

روایت سوم، معلوم نیست که روایت جـداگانه ای باشـد، لعل همان روایتی باشـد که صدوق نقل کرده است که در این فرض، سه روایت بر می گردد به دو روایت.

ص: ۸۶۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۲۲، من أبواب دیات النفس، ب۱۴، ح۴، ط آل البیت.

۲- من لایحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۴، ص۹۱.

۳- فقه الرضا، علی بن بابویه، ب۸۴، ص۳۳۱.

ما در اینجا چه کنیم؟ ما از روایاتی که خودمان نقل کردیم جواب می دهیم و می گوییم:

اولاً؛ اصحاب از اینها اعراض کرده اند.

ثانیاً؛ این روایات مطابق و موافق عامه است.

بنابراین، ما بر این روایات خدشه وارد کردیم، اولاً اینکه دو روایت است نه سه روایت، اولی علی بن أبی حمزه دارد، دومی هم مرسله است، علاوه براین، اصحاب هم اعراض کرده اند، ثانیاً موافق تقیه و عامه است، چون یکی از اقوال اهل سنت همان چهار هزار درهم است.

اما جناب سید مرتضی یک مطلبی را گفته که ما را مبتلا به اشکال نموده ، چون ایشان فرموده در کتاب های ما هم روایت نصف آمده و هم روایت ثلث.

و قال السید المرتضی: فإن احتجّ القائل بالمثل بما رواه عمرو بن حزم عن النبی(ص) فی النفس مائه إبل؛ قلنا: إنّه خبر واحد، و معارض بأخبار نرویها کثیره عن النبی(ص) یتضمّن بعضها أنّ الدیه، النصف و بعضها أنّ الدیه، الثلث، فإذا تعارضت الأخبار سقطت» (۱) .

این کلام سید مرتضی، ما را دچار مشکل کرده و نشان می دهد که در روایات ما، علاوه بر چهار هزار درهم، نصف و ثلث هم آمده است و جناب سید می خواهد با این کلامش اولی را رد کند که دیه ذمی و ذمیه، مثل دیه مسلم و مسلمه است.

ما با این کلام سید مرتضی چه کنیم؟ من این روایاتی را (روایات نصف و ثلث) که ایشان (سید مرتضی) نقل کرده، ابداً در کتاب های ما نیست، نه در وسائل الشیعه است و نه در مستدرک، روایات ما همان سه تاست، یعنی هشتصد درهم (ذمی) و چهار صد درهم (ذمیه)، یا مثل دیه مسلم است یا چهار هزار درهم، اما نصف و ثلث، اصلاً در روایات ما نیست. و بر فرض اینکه چنین روایاتی در کتاب های ما باشند، باز هم قابل تاویل و توجیه است، چگونه توجیه و تاویلش کنیم؟ می گوییم در جایی که لا یحتمله الناس، یا اینکه بر عامد حمل کنیم و بگوییم عامد این را بدهد نه خاطی، یا بگوییم مال متعبد است، یعنی کسی که عادت به ذمی کشی کرده است.

۱- الانتصار، سید مرتضی، ص۵۴۷.

و هذه الأخبار التی أشار إلیها السید المرتضی لیست فی کتبنا، بل هی مبثوثه فی ((سنن البیهقی)) و غیره علی ما عرفت.

یلاحظ علی الجمیع أوّلاً: بإعراض الأصحاب عنه و ما أفتی أحد بمضمونه.

و ثانیاً: احتمال التقیّه فیه لما عرفت من وجود نفس القول عند العامه، و روی البیهقی عن سعید بن المسیب أنّ عمر بن الخطاب قضی فی دیه الیهودی و النصرانی بأربعه آلاف درهم، و دیه المجوسی بثمانمائه درهم» (۱) . سنن البیهقی: ۸/۱۰۰ .

ثالثا: أن یکون الحکم بالثلث أو النصف و لائیّاً، لعدم تحمّل الناس الحکم الشرعی الواقعی، کما مرّ.

ورابعاً: أن یکون الحکم بالثلث أو النصف راجعاً إلی العامد و لا یعمّ الخاطئ.

و خامساً: أن یحمل الثلث أو النصف علی المتعوّد قتل الأبریاء من أهل الذمه، لیکون تغریمه هذا المقدار الباهظ رادعاً له عن العمل، کما مرّ.

إلی هنا تمّت دراسه الأقوال و الروایات، و عرفت أنّه لا قائل عندنا بالثانی و الثالث بصوره أنّه حکم شرعی واقعی.

القول الرابع: تفصیلان للصدوق و ابن الجنید

مرحوم صدوق می خواهد روایات مثل را، روایات چهار هزار درهم را و هکذا روایات هشتصد درهم را جمع کند، چه رقم می کند؟ یک جمع تبرعی به تمام معنی، هیچ نوع شاهدی برای این جمع خودش ندارد:

جمع اول: می گوید اهل کتاب بر قسم هستند:

الف؛ یک دسته اهل ذمه هستند که جزیه نمی دهند، ولی تظاهر به خمر، خنزیر و کار هایی که بر خلاف شریعت اسلام است انجام نمی دهند، یعنی رعایت آداب و احکام اسلامی را در کشورهای اسلامی می کنند، حتی روز وارد می شوند و شب خارج می شوند، مرحوم علامه مجلسی در شرح این روایت دارد، مراد آن یهود و نصارایی است که در حاشیه شهر زندگی می کردند، یعنی در قری و قصبات به زندگی می کردند، عاصمه و پایتخت مال مسلمین است، آنها برای اینکه مسلمین را اذیت نکنند، روز وارد شهر می شدند، خرید می کنند، شب بر می گردند، فلذا اینها (اهل ذمه دسته اول) تمام این مسائل را رعایت می کنند. می فرماید من در باره چنین اهل ذمه ای، همان چهار هزار درهم را انتخاب می کنم.

۱- سنن الکبری، بیهقی، ج۸، ص۱۷۵.

ب؛ دسته دوم اهل ذمه، آنهایی هستند که علاوه بر اینکه اینها را رعایت می کنند، جزیه هم می دهند، دیه چنین اهل ذمی، مثل دیه مسلم است.

ج؛ دسته سوم، نه مثل اولی است که تمام مسائل را رعایت کند و نه مثل دومی است که علاوه بر رعایت آن مسائل،جزیه هم بدهد، دیه چنین اهل ذمه، هشتصد درهم و چهار صد درهم است.

بنابراین، مرحوم صدوق صاحب یک قول نیست بلکه صاحب سه قول است.

ثمّ إنّ هنا تفصیلین: أحدهما للصدوق، و الآخر لابن الجنید، و قد جنحا إلی هذا التفصیل لغایه الجمع بین الروایات.

لکلّ من الثلث و المثل و ثمانمائه مورد خاص

حاول الصدوق أن یجمع بین الأقسام الثلاثه من الروایات، بحمل کلّ علی مورد خاص، و قال ما هذا لفظه:

قال مصنف هذا الکتاب(رحمه الله) هذه الأخبار اختلفت لاختلاف الأحوال و لیست هی علی اختلافها فی حال واحده، بل لهم أحوال ثلاثه:

۱؛ متی کان الیهودیّ و النصرانیّ و المجوسیّ علی ما عوهدوا علیه من ترک إظهار شرب الخمور و إتیان الزنا و أکل الربا و المیته و لحم الخنزیر و نکاح الأخوات و إظهار الأکل و الشرب بالنهار فی شهر رمضان و اجتناب صعود مساجد المسلمین و استعملوا الخروج باللیل عن ظهرانی المسلمین و الدخول بالنهار للتسوّق و قضاء الحوائج، فعلی من قتل واحداً منهم أربعه آلاف درهم، و مرّ المخالفون علی ظاهر الحدیث فأخذوا به و لم یعتبروا الحال.

۲؛ و متی آمنهم الإمام (امام، آنها را امان و امنیت داد(و جعلهم فی عهده عقده و جعل لهم ذمّه و لم ینقضوا ما عاهدهم علیه من الشرائط التی ذکرناها و أقرّوا بالجزیه و أدّوها فعلی من قتل واحداً منهم خطأ دیه المسلم و تصدیق ذلک. إلی أن قال:

۳؛ و متی لـک یکن الیهود و النصـاری و المجوس علی مـا عوهـدوا علیه من الشـرائط التی ذکرناهـا، فعلی من قتـل واحـداً منهم ثمانمـائه درهم، و لاـ یقـاد لهم من مسـلم فی قتـل و لاـ جراحه کمـا ذکرته فی أوّل هـذا الباب، و الخلاف (مبتـدا) علی الإمام و الامتنـاع علیه یوجبـان (خبر مبتـدا) القتـل فیمـا دون ذلـک، کمـا جاء فی المولی – به ضم میم و سـکون واو،- (کسـی که قسـم خورده بـا زنش ملاقـات و آمیزش نکنـد) إذا وقف بعـد أربعه أشـهر، أمره الإمـام بـأن یفیء أو یطلّق، فمـتی لم یفئ و امتنع من الطلاق ضربت عنقه لا متناعه علی إمام المسلمین» (۱) .

یلاحـظ علیه: أنّ ما ذکره الشـیخ الطوسـی فی الجمع بین المتعوّد و غیره، المتعوّد علی اختلاف درجاته، أولی (اسم تفضـیل) ممّا ذکره فإنّه جمع بلا شاهد حیث جعل ملاک الاختلاف فی مقدار الدّیه، مقدار انضباط أهل الذمّه و مدی صلتهم بالإمام و عدمه، و هذا النوع من الجمع، جمع تبرّعی بلا شاهد.

دیه ذمی و ذمیه ۹۵/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دیه ذمی و ذمیه

راجع به دیه ذمی و ذمیه، اقوال علمای شیعه را خواندیم و تمام جوانب مسأله را هم بررسی نمودیم، باقی ماند اقوال علمای اهل سنت که باید مطرح کنیم.

اقوال فقهای اهل سنت

اهل سنت سه قول و بلکه به یک معنی چهار قول دارند:

۱؛ قول اول شان مثل است، یعنی دیه ذمی و ذمیه، همانند دیه مسلم و مسلمه است.

۲؛ قول دوم اینکه دیه ذمی و ذمیه، نصف دیه مسلم و مسلمه می باشد.

۱- من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۴، ص۱۲۳ – ۱۲۴ .

۳؛ قول سومی که اهل سنت قائلند، ثلث است، یعنی دیه ذمی و ذمیه، ثلث دیه مسلم و مسلمه می باشد.

۴؛ قول چهارم که شیخ آن را از احمد حنبل نقل کرده این است که ایشان بین عامد و خاطی فرق نهاده است.

پس مجموع اقوال اهل سنت در دیه ذمی و ذمیه، چهار قول شد.

آقایان توجه کنند که سرخسی فقیه حنفی مذهب است، کتابی دارد بنام: «المبسوط »که چندین جلد است و من اقوال را از آن

کتاب گرفته ام، یعنی سه قول را از آنجا گرفتم، ولی شیخ در کتاب خلاف، قول چهارم را از احمد بن حنبل نقل کرده است.

أقوال فقهاء السنّه فی المسأله

إنّ لفقهاء السنّه فیها آراء أربعه

۱؛ دیه الذمّی مثل دیه المسلم لا یفترقان،ذهب إلیه من الصحابه ابن مسعود، و هو إحدی الروایتین من عمر و عثمان و من التابعین: الزهری، و من الفقهاء:الثوری و أبوحنیفه و أصحابه.

۲: دیه الذمّیّ علی النصف من دیه المسلم، ذهب إلیه من التابعین عمر بن عبد العزیز و عروه بن الزبیر (زبیر بن اعوان، دوتا پسر دارد، یکی عبد الله، دیگری هم عروه ، زبیر معروف که جنگ جمل را علی ع راه انداخت)، و من الفقهاء مالک بن أنس.

و الظاهر من الشیخ الطوسی فی «الخلاف» أنّ النصف عند أصحاب هذا القول حکم کلّ من الذمّیّ و الذمّیه، فدیه الذمّی نصف دیه المسلم و دیه الذمیه مثل دیه المسلمه.

لکن الظاهر من الفقیه المعاصر و هبه الزحیلی، أنّ دیه الذمّیه مثل دیه المسلمه حیث قال عند نقل هذا القول: دیه الذمّی نصف دیه المسلم و نساؤهم نصف دیات المسلمین، أی کالنساء المسلمات . و سیوافیک أنّ القرطبی نقل خلاف ذلک.

ص: ۸۶۹

۳: دیه الذمّی ثلث دیه المسلم و به قال من الصحابه عمر و عثمان و من التابعین: سعید بن المسیّب و عطاء، و من الفقهاء أبو ثور و إسحاق و الشافعی، فدیه الذمّی عندهم أربعه آلاف درهم بناءً علی أنّ دیه المسلم إثنا عشر ألف درهم.

۴: التفریق بین العمد و الخطأ، فلو کان القتل عمداً فدیه المسلم، و إن کان خطأً، فنصف دیه المسلم، حکاه الشیخ الطوسی عن أحمد بن حنبل» (۱) .

قال شمس الدّین السرخسی الحنفی: و دیه أهل الذمّه و غیرهم مثل دیه المسلمین، رجالهم کرجالهم و نساؤهم کنسائهم، و کذلک جراحاتهم و جنایاتهم بینهم و ما دون النفس من ذلک سواء.

و قال المالک: دیه الکتابی علی النصف من دیه المسلم، و دیه المجوسی ثمانمائه درهم (القول الثانی).

و لندرس أدلّه أقوالهم

دلیل القول بالمساواه

استدلت الحنفیه علی مماثله الدیتین بوجوه أتی بها السرخسی فی مبسوطه، و هی:

۱؛ «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ» (۲) . با این آیه استناد می کنند، می گویند ضمیر «وَإِنْ كَانَ» به کافر ذمی بر می گردد، چرا؟ به قرینه اینکه فرموده: « مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ»، این مقتول هم از یک جمعیتی است که بین شما و آنها پیمان عدم تعرض است،کسی که خودش از یک قومی باشد که بین ما و آنها پیمان عدم تعرض است، قهراً خودش هم کافر است: «فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ»

۲:دلیل دوم شان روایتی است که ابن عباس از رسول خدا نقل می کند،: «إنّ رسول الله ص ودی العامریین اللّذین قتلهما عمر و بن أمیه الضمری و کانا مستأمنین عند رسول الله ص بدیه حرّین مسلمین، و قال (ص): «دیه کلّ ذی عمد فی عمده ألف دینار».

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج۵، ص۲۶۳، مسأله۷۷.

۲- نساء/سوره۴، آیه۹۲.

عمرو بن امیه عمری در واقع مسلمان است،دو نفر ذمی را کشته است، حضرت دیه آنها به اندازه دیه مسلم پرداخت کرد.

۳: و عن أبی بکر و عمر أنّهما قالا: «دیه الذمّی مثل دیه الحرّ المسلم»

۴: و قال علی ع: « إنّما أعطیناهم الذمّه و بذلوا الحریّه لتکون دمائهم کدمائنا و أموالهم کأموالنا»

۵: جناب سرخسی حنفی مذهب است ولذا در کتاب خودش خیلی اصرار دارد که فتوی ابوحنیفه را به کرسی بنشاند، فتوای ابو حنیفه در اینجا مثل است، یعنی دیه ذمی مثل دیه مسلم است، این چهار دلیل را آورده، عمده همان آیه است، بقیه هم اقوال صحابه و تابعین است، ایشان وقتی به اینجا می رسد، می گوید بعضی ها آمده اند و می خواهند با خبر واحد، این آیه را مقید یا نسخ کنند و ابداً جایز نیست که ما آیه قرآن را با خبر واحد مقیّد کنیم یا تخصیص بزنیم، آیه برای حجت ا ست، در واقع دلیل پنجم ایشان، دلیل پنجم نیست، در واقع رد دلیل این طرف است.

۵: و ما نقلوا فیه من الآثار (ثلث، نصف، فرق بین عامد و خاطی) بخلاف هذا (آیه) لا یکاد یصحّ، فقد روی عن معمّر قال: سألت الزهری عن دیه الذمّی، فقال: دیه المسلم: إنّ سعیداً یروی بخلاف ذلک، قال: ارجع إلی قوله تعالی: «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ».

فهذا بیان أنّ الروایه الشاذه (که سعید نقل می کند) لا تقبل فیما یدلّ علی نسخ الکتاب. ثمّ تأویله:« أنّه قضی بثلث الدّیه فی سنه واحده (یعنی در یکسال این کار را انجام داده و معلوم می شود که در آن زمان آیه نازل نشده بوده) فظنّ الراوی: أنّ ذلک جمیع ما قضی به»، و عند تعارض الأخبار یترجّح المثبت للزیاده.

۶: دلیل ششم، و قوله: « المسلمون تتکافأ دماؤهم» لا یدلّ علی أنّ دماء غیرهم لا تکافئهم – چون لقب است و لقب هم مفهوم ندارد –، فتخصیص الشیء بالذکر، لا یدلّ علی نفی ما عداه، و المراد بالآثار:نفی المساواه بینهما فی أحکام الآخره دون آحکام الدنیا، فإنّنا نری المساواه بیننا و بینهم فی بعض أحکام الدنیا، و لا یجوز أن یقع الخلف فی خبر الله تعالی» (۱) .

هذه هی أدلّه القول بالمساواه الّتی ساقها السرخسی فی کتابه، و إلیک دراستها و مناقشتها.

«علی أیّ حال» جناب سرخسی شش تا دلیل بر مساوات اقامه کرده که عمده همان دلیل اولی است، بقیه را یک یک رسیدگی می کنیم.

یلاحظ علیه:

این آقا! یک تکه آیه را آورده و در این آیه: «وَإِنْ کَانَ مِنْ قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَبَیْنَهُمْ مِیثَاقٌ فَدِیَهٌ مُسَلَّمَهٌ إِلَی أَهْلِهِ» و می گوید ضمیر «وَإِنْ کَانَ» به کافر ذمی مقتول بر می گردد، به قرینه اینکه جزءً یک قومی است که بین شما و بین آنها پیمان عدم تعرض است و حال آنکه ما باید آیات را کنار هم بگذاریم و ببینیم که ضمیر «وَإِنْ کَانَ» به کجا بر می گردد؟

در آیه مبارکه سه تا بحث داریم، یعنی آیه مبارکه سه تا مقتول می گوید، و در هر سه مقتول ما، مؤمن است (نه کافر ذمی)،هم در اولی و هم در دومی و هم در سومی، در هر سه مقتول ما، مؤمن است.

۱: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِیرُ رَقَبَهٍ مُؤْمِنَهٍ وَدِیَهٌ مُسَلَّمَهٌ إِلَی أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ یَصَّدَّقُوا»

مگر اینکه بگویند ما دیه نمی خواهیم، پس مقتول در اینجا مومن است.

۱- المبسوط، سرخسی، ج۲۶، ص۸۵.

۲: « فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» ضمیر «فَإِنْ كَانَ» به همان مؤمن بر می گردد، یعنی اگر مقتول مؤمن است، اما قبیله اش محارب است، چون امکان دارد که از یک قبیله محارب، یکنفر یا دو نفر مؤمن باشند و ایمان آورده باشند، پس ضمیر «فَإِنْ كَانَ» به مؤمن بر می گردد، دلیل بر اینکه ضمیر «فَإِنْ كَانَ»به مؤمن می گردد، چون می گوید: « فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» که اشاره به کفاره است چون در قتل کافر، دیه هست، اما کفاره نیست.

۳: « وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» در این فراز سوم هم ضمیر «وَإِنْ كَانَ» به مؤمن بر می گردد، یعنی مقتول مؤمن است،منتها از یک قبیله و گروهی است که بین شما و بین آنها پیمان عدم تعرض است، خلاصه در همه حالات مقتول مؤمن است، منتها گاهی از نظر قبیله فرق می کند، مثلاً گاهی از اوقات هم مقتول مؤمن است و هم قبیله اش هم مؤمن هستند، گاهی «مقتول» مؤمن است، اما قبیله اش محارب می باشند. سوم: «مقتول» مؤمن است، اما قبیله اش با شما پیمان عدم تعرض بسته اند. در همه اینها « فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ » .

خلاصه اینکه ضمیر «کان» به مؤمن بر می گردد و در هر سه «مقتول» مومن است، غایه ما فی الباب گاهی مجتمع هم مومن است، و گاهی مجتمع محارب است و گاهی هم پیمان عدم تعرض بسته اند، بهترین دلیل بر اینکه «مقتول» مؤمن است، همان کفاره است که می فرماید: « وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» کفاره مال مومن است، نه مال کافر.

ص: ۸۷۳

بنابراین، استدلال جناب سرخسی با این آدله ششگانه ای که آورده و بهترین دلیلش هم همین آیه مبارکه است، صحیح از آب در نیامد و ایشان خطا در مرجع ضمیر کرده است، نه خواسته اینها را کنار هم بگذارد، شب هم جناب عالی قرآن را در برابر هم بگذارید و خواهید دید که ضمیر به مؤمن بر می گردد.

و قد تبیّن فی هذه المقاطع الثلاثه أحکام قتل المؤمن.

إذ ا کان المقتول مؤمناً من قوم مؤمنین فتجب الکفّاره و الدّیه معاً.

و إن کان المقتول مؤمناً لکن من قوم محاربین، فتجب الکفّاره لقتل المؤمن خطأً، و لا تجب الدّیه، لأنّ المحارب لا یرث شیئاً من المؤمن.

و إن کان المقتول مؤمناً، لکن لا من قوم محاربین، بل من قوم بینکم و بینهم میثاق من الذّمه و الأمان، فیجب الأمران: الکفّاره و الدّیه.

و إن أردت توضیح مفاد الآیه فاجعل الفقرات الثلاث کلّاً تلو الأخری:

۱ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً ...»

۲: « فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ...»

۳: « وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ... »

فالمقتول فی الفقرتین الأولیین مؤمن بتصریح الآیه المبارکه، فیکون المقتول فی الثالثه أیضاً مؤمناً بحکم وحده السیاق، کما هو الظاهر.

پس دلیل اول ما تمام شد، دلیل دوم ما بر رد سرخسی را در جلسه آینده می خوانیم.

دیه ذمی و ذمیّه ۹۵/۰۲/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دیه ذمی و ذمیّه

بحث ما در باره دیه ذمی و ذمیه می باشد و ما به همان قول خود هستیم، برخی از علمای اهل سنت، عقیده اش این است که ذمی و ذمیه از نظر دیه، فرقی با مسلم و مسلمه ندارد و دیه هردو شان یکسان است، مدرک شان همان آیه ۹۲ سوره نساء است و معتقدند که مراد از «مقتول» در آیه مبارکه، ذمی یا ذمیه است نه مومن.

ولی مـا سـیاق آیـه و فقراتش را مطالعه کردیـم و گفـتیم ضـمیر « کَانَ در همـه ایـن فقرات بـه یـک چیز بر می گردد و آن کلمه«مؤمن» است به همان توضیحی که عرض کردیم.

دلیـل دوم مـا این است: مـا می بینیم که در فقره سوم این آیه مبـارکه، علاوه بر دیه،کفاره هم معین کرده است، مسلّماً در قتل کافر،کفاره نیست ولذا در دومی هم کفاره نیست،کفاره همه اش مال مسـلم است، و حال آنکه در آیه کفاره گفته است « وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ » و این قرینه و دلیـل اسـت بر اینکه مراد از «مقتـول» در آیه شـریفه، یعنی در هر سه« فقره» مـؤمن است، یعنی «مقتـول» مـؤمن. از اینکه در آیه شریفه کفاره معین کرده، دلیل بر این است که مقتول مؤمن است نه کافر.

سوال: سوال این است: در دومی هم که « مقتول » مؤمن است، امـا خـانواده اش محـارب انـد ، در آنجـا کفـاره هست، امـا دیه نیست، چرا دیه نیست؟

جواب: چون اگر دیه می بود، مسلّماً دیه به جیب کـافر می رفت و کافر از او ارث می رفت، و مسلّماً کافر از مسـلم ارث نمی برد.

۱: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا- در اینجا هم تحریر رقبه است و هم دیه، چرا؟ چون در قتل مومن، علاوه بر دیه، کفاره هم هست.-

۲: « فَإِنْ كَانَ (مؤمن) مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ- خودش مومن است، اما قومش مخارب انـد -فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ — چرا در اینجا دیه نیست؟ چون اگر دیه باشد، کافر ارث می برد و حال آنکه کافر از مسلم ارث نمی برد-

ص: ۸۷۵

۳: وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ- « مقتول» مومن، اما خانواده و قبیله اش معاهد و ذمی اند، اینجا دو مطلب را گفته است-: « فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ- یعنی هم باید دیه بدهد و هم تحریر رقبه مؤمنه، از اینکه در اینجا رقبه را هم ایجاب کرده، این دلیل بر این است که «مقتول» مومن است نه ذمی و کافر، - فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (۱)

تا اینجا ادله ما تمام شد، یعنی آیه مبارکه را معنی کردیم و طرف را هم خلع سلاح نمودیم، چون آنها با این آیه مبارکه استدلال می کنند که مراد از «مقتول» در فقره سوم، کافر است نه مومن، و ما ثابت کردیم که مراد از مقتول در هر سه فقره، مؤمن است نه کافر.

و من العجب، اینکه فخر رازی آیه مبارکه را در اینجا عیناً مثل ما معنی کرده است و می گوید تناسب خیلی خوب است، چون در اولی هم خودش مؤمن است و هم خانواده اش ، در دومی خودش مؤمن است، اما خانواده اش محارب هستند، در سومی خودش مومن است، اما خانواده اش ذمی است، می گوید اگر خوب به آیه نگاه کنیم، چینش آیه، چینش بسیار زیبایی است، مؤمن سه گونه است، گاهی هم خودش مؤمن است و هم خانواده اش، گاهی خودش مؤمن است، اما خانواده اش محارب اند و گاهی خودش مومن، اما خانواده اش ذمی و معاهد هستند.

ما تا اینجا دلیل خود را بیان کردیم، اینک باید ببینیم مخاطب که مخالف است چه می گوید؟ مخالف می گوید مقتول در این آیه شریفه مؤمن نیست و برای این گفته خودش سه دلیل هم اقامه کرده است.

ص: ۸۷۶

۱- نساء/سوره۴، آیه۹۲.

دلیل اول

مخالف می گوید اگر درواقع مراد از «مقتول» مؤمن باشد، خدا این را در همان فقره اول گفت فلذا نیازی به تکرار نداشت،فقره اول عبارت بود از: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يصَّدَّقُوا» .

اگر فقره سوم ناظر به قتل مومن است، تکرار معنی ندارد، چون این را در فقره اول فرمود. سپس احساس می کند که یک اشکالی بر کلامش است که پس چرا دومی را گفت، چون در فقره دومی مراد حتماً مؤمن است، چون دومی اصرار دارد که: « فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ » ایشان می بیند که یک چنین اشکالی بر قولش وارد است ولذا می گوید علت اینکه در فقره دوم مؤمن را گفته، خواسته که خواستگاه این مومن را بیان کند که از کدام فرقه و از کدام طائفه است، علت اینکه دومی را گفت و حال آنکه دومی هم در اولی داخل است، خواست ریشه و بیان این را که از کدام فامیل است بیان کند، و الا دومی هم داخل در اولی است.

پس اشکال این آقا، این است کسانی که می خواهند سومی را به مومن بزنند، در واقع می خواهد بگوید که خدا کار تکراری کرده، چون سومی هم داخل در اولی است، بعد می بیند که اشکال وارد است که پس چرا دومی را گفته، چون دومی هم حتماً مومن است؟

در جواب می گوید غرض از بیان دومی این است که خواستگاه این مومن را بیان کند که از کدام خانواده است.

جواب از دلیل اول مخالف

ص: ۸۷۷

ما به این آقا می گوییم:الجواب، الجواب. ما از شما سوال می کنیم که چرا دومی را گفت؟ شما در جواب گفتید: خواست خواستگاه این مومن را نشان بدهد، ما نسبت به سومی همان جواب را می دهیم و می گوییم علت اینکه سومی را گفت و تکرار کرد، خواست ریشه آن را بگوید، ریشه اولی مومن است، ریشه دوم محارب است، ریشه سوم معاهد و ذمی است. این آدم توجه نکرده که همان جوابی که از اشکال دومی می دهد، همان جواب را می شود از سومی هم داد، یعنی هم جواب در سومی هم جاری است.

بنابراین، در هر سه فقره مراد از «مقتول» مومن است، علت تکرار این است که خواسته اقسام مومن را بگوید و اتفاقاً احکام شان هم فرق می کند.

دلیل دوم

دلیل دوم شان این است که اگر شما فقره سوم را هم به مومن بزنید و بگویید در فقره سوم باز مراد از «مقتول» مومن است، فقره سوم دیه دارد و گفته دیه اش را هم به اهلش بدهید و حال آنکه اهلش ذمی است، ذمی که از دیه مسلم ارث نمی برد، چون دیه مال مقتول است.

جواب از دلیل دوم مخالف

جواب این دلیل این است که ما آن اطلاق را قید می زنیم و می گوییم: لا یرث الکافر المسلم إلّا در این مورد، هیچ اشکالی ندارد که ما آن اطلاق را قید بزنیم، نص که نیست، اطلاق است، چه مانعی دارد که آن اطلاق را قید بزنیم و بگوییم: لا یرث الکافر المسلم إلا در این مورد، مگر اینکه بگویید:« إِلَی أَهْلِهِ » مراد اهل نسبی نیست، بلکه اهل فرهنگی و فکری هستند، یعنی بر می گردد به مسلمان ها، البته این را به صورت احتمال گفتیم نه اینکه واقعاً چنین باشد.

ص: ۸۷۸

دلیل سوم

دلیل سوم شان این است که چرا در فقره دقت نمی کنید، «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ» می گوید این مقتول از همان قوم است، یعنی قماش شان یکی است، این مقتول از آن قومی است که بین شما و بین آنها میثاق و پیمان بسته شده است، ظاهر آیه مبارکه این است که مقتول از نظر فکری و فرهنگی با قومش یکی هستند، و می فرماید ما اجمال آیه را رفع می کنیم، چون « وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ» مجمل است، اجمالش را رفع می کنیم،چه رقم؟ یعنی از نظر عقیدتی و فکری از آن قوم است، قهراً مقتول می شود ذمی نه مومن.

جواب از دلیل سوم مخالف

الجواب، الجواب، اگر بناست که اجمال را این گونه رفع کنید، ما نیز این اجمال را رفع می کنیم، چه گونه؟ ضمیر را به مومن بر می گردانیم،اجمال هم رفع می شود.

خلاصه اینکه: ادله ثلاثه ای که این آقایان را اقامه کرده اند، استدلال شان استدلال غیر کافی است.

و قد أطنب الرازی فی تفسیر الآیه ۰ و رجّح کون المقتول، هو المؤمن فیما بین أهل العهد و الذمه و قال:

إنّ المراد منه المسلم، و ذلک لإ أنّه تعالی ذکر أوّلا حال المسلم القاتل خطأ، ثمّ ذکر حال المسلم المقتول خطأ إذا کان فیما بین أهل الحرب، ثمّ ذکر حال المسلم المقتول خطأ إذا کان فیما بین أهل العهد و أهل الذمّه، و لا شکّ أنّ هذا ترتیب حسن، فکان حمل اللفظ علیه جائزاً، و الّذی یؤکّد صحّه هذا القول أنّ قوله: «وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ» لا بدمن إسناده إلی شیء جری ذکره فیما تقدّم، و الّذی جری ذکره فیما تقدّم هو المؤمن المقتول خطأ، فوجب حمل اللفظ علیه.

ص: ۸۷۹

أدلّه القائل بأنّ المقتول ذميّ

سه دليل اقامه كرده اند.

ثمّ إنّ القائلين بأنّ المقتول ذمّىّ، اعترضوا على أصحاب القول الأخر (المقتول مؤمن) بوجوه ثلاثه:

الأول: إنّ المسلم المقتول خطأ سواء أكان من أهل الحرب، أو كان من أهل الذمّه، فهو داخل تحت قوله: « وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يصَّدَّقُوا»، فلو كان المراد من هذه الفقره من الآيه هو المؤمن، لكان هذا عطفاً للشىء على نفسه و انّه لا يجوز، بخلاف ما إذا كان المؤمن المقتول خطأ من سكّان دار الحرب، فإنّه تعالى أعاده لبيان انّه لا تجب الديه فى قتله.

حاصل الإشكال: لو كان المقتول خطأ هو المؤمن كان اللازم الاقتصار بالشق الأول، دون ذكر الشق الثالث لأنّه داخل تحته.

و لما كان لازم ذلك، هو ترك الشق الثانى أيضا، لأنّ المقتول فيه أيضا مؤمن، استدركه و قال: بخلاف ما إذا كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب فإنّه تعالى أعاده لبيان انّه لا تجب الديه فى قتله.

يلاحظ عليه: بأنّ المقتول فى الشقوق الثلاثه هو المؤمن، لكن باختلاف فى الدار و الأُسره المنتمى إليها، فالمؤمن المقتول خطأ:

إما أن يكون من سكّان دار الإسلام ففيه الديه و الكفاره.

أو من سكّان دار الحرب، ففيه الكفّاره دون الديه. أما الأول فلأجل كون المقتول مؤمناً، و أما الثانى فلأنّه لا يرث الكافر المؤمن.

أو من سكّان مواضع أهل الذمّه و العهد.

و إذا اختلفت القيود المؤثره فى الحكم، لا يكون القسم الثالث من قبيل عطف الشىء على نفسه.

الثانى: إذا كان المقتول مؤمناً، فكيف يرثه قومه الكفار؟! لأنّ المفروض أنّه مؤمن ولكن قومه كفّار لا يرثون، بخلاف ما إذا كان المقتول كافراً، حيث يرثه قومه الكافرون.

ص: ٨٨٠

یلاحظ علیه: أنّه لو قلنا بشمول ((لا توارث بین أهل ملتین)) للدّیه أیضاً، یقیّد إطلاقه بما إذا کان المقتول مؤمناً و قتله مسلم خطأ، فیرثه قومه و إن کانوا کافرین.

علی أنّه یمکن أن یکون المراد أنّ أهله المسلمین یرثونه منهم لاکلّهم.

الثالث: أنّ قوله: «وَإِنْ کَانَ مِنْ قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَبَیْنَهُمْ مِیثَاقٌ» یقتضی أن یکون من ذلک القوم فی الوصف الذی وقع التنصیص علیه و هو حصول المیثاق بینهما، فإنّ کونه منهم مجمل لا یدری أنّه منهم فی أیّ الأُمور، و إذا حملناه علی کونه منهم فی ذلک الوصف زال الإجمال فکان ذلک أولی، و إذا دلّت الآیه علی أنّه منهم فی کونه معاهداً وجب أن یکون ذمیاً أو معاهد مثلهم.

یلاحظ علیه: بأنّ الإجمال کما یرتفع بکون المقتول أیضا ممن له المیثاق کقومه، یرتفع بکونه مؤمناً و لکن منهم، من حیث الدم و الوطن و العیش بینهم.

بحث در ادله مخالفین تمام شد، از اینجا می فهمیم که آقای سرخسی خیلی حماسه سرایی کرده، سه تا حماسه سرایی کرده و خیال کرده که ذمی است، یعنی چه که می گویید قرآن با حدیث نسخ شده، قرآن را نمی شود با حدیث نسخ کرد، سعید بن مسیب چه کاره است که بگوید قرآن با حدیث نسخ می شود، ایشان خیال کرده که دلالت آیه بر اینکه « المقتول ذمیّ» می باشد کامل است فلذا حماسه سرایی کرده و شما می دانید که این حماسه سرایی بی فایده است و این آیه اصلاً ارتباطی به مسأله ما ندارد، مسأله ما ذمی است و این آیه مبارکه از اول تا آخر در باره ذمی است.

دیه ذمی و ذمیه ۹۵/۰۲/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

ص: ۸۸۱

موضوع: دیه ذمی و ذمیه

فقهای اهل سنت در باره ذمی یا ذمیه سه قول یا چهار قول دارند، فعلاً بحث ما در قول اول است که مثل است، یعنی دیه ذمی و ذمیه، مثل دیه مسلم و مسلمه است.

دلیل اول

قول اول که ادعای مثلیت می کند برای خودش چند دلیل آورده است و عمده همان آیات بود، او خیال می کرد که ضمیر به ذمی و ذمیه بر می گردد، ما ایشان را خلع سلاح کردیم و گفتیم به مومن بر می گردد نه به کافر.

دلیل دوم

دلیل دوم شان روایتی است که از ابن عباس دارند، جناب ابن عباس چنین فرموده: «إنّ النبی ودی عامریین بدیه المسلمین و

کـان لهم عهـد من رسول الله ص»، البته یـک مسـلمانی، دو نفر از عـامری ها را کشـته بود و آنها یکنوع معاهـده با پیغمبر اکرم (ص) داشـتند و پیغمبر اکرم برای آنهـا دیه مسـلمین را مقرر داشت، ابن عباس خودش مرد راسـتگوست، اما بایـد نگاه کرد که راوی از ابن عبـاس چه کسـی است؟ راوی از ابن ابن عبـاس عکرمه است که یـک خـارجی است، عکرمه در حقیقت غلام ابن عبـاس بوده، در عین حـالی که غلامـش بوده، جزء اباضـیه است، البته خوارج چنـد طـائفه هسـتند که نرم ترین آنهـا اباضـی ها هستند که کشور عمان از همان هاست، خوارج همه شان منقرض شده اند و فقط اباضی ها باقی مانده اند که در عمان زندگی می کنند.

«علی أیّ حال» اباضـی ها هرچه باشند،مومن نیستند، اما ابن عباس مرد مومنی می باشد، اما راوی از ابن عباس، غلامش عکرمه است که اباضـی مـذهب است، حتی در «میزان الاعتـدال» می گویـد ابن عباس این آدم را به زنجیر کشـید، از بس که علیه ابن عباس دروغ بسته بود، یعنی روایات دروغی را از ابن عباس نقل می کند.

ص: ۸۸۲

با اینکه عکرمه از اباضی هاست، ولی در «مجمع البیان» و در «التبیان» و در نوعی از تفاسیر، اقوال عکرمه را نقل می کنند بدون اینکه نقد بکنند، البته این یک سوالی است که در زمان ما مطرح است، ولی اگر ما هم در زمان طبرسی و شیخ طوسی بودیم نقل می کردیم، چون در آن زمان نوشتن اقوال آنها مایه ارزش کتاب بود، یعنی اگر کسی تفسیر می نوشت و اقوال اینها نمی نوشت، تفسیرش تفسیر سطحی بود، در آن زمان این روایات و این اقوال، ارزش عجیبی داشته است ولذا از عکرمه نقل می کند، و حتی از احبار و رهبان نقل می کنند،مد زمان بوده است، کأنه اگر کتابی از نقل اقوال اینها خالی باشد، این کتاب کمتر ارزش پیدا می کنند و الا مقام شیخ و جناب طبرسی بالاتر از آن است که به عکرمه ارزشی قائل بشود، مثل عکرمه است، مقاتل، مقاتل یک آدم مجسم به تمام معنی است، و هکذا ضحّاک، اینها غالباً روایات تفسیری را از علمای یهود و نصاری می گرفتند، خود اینهایی که ترجمه نویس هستند،می گویند اینها روایاتی که در باره قرآن دارند، از علمای یهود و نصاری می گرفتند، البته مستسلمه اهل الکتاب، از اهل کتاب کسانی بودند که اسلام می آوردند، اسرائیلیات ، مجوسیات و نصرانیات و ..، را وارد کتاب های ما کردند، بنابراین، هر چند ابن عباس خودش سالم است، اما راوی از ابن عباس عکرمه است که مورد اعتماد نیست.

۲:روایه ابن عباس أخر الترمذی، عن عکرمه، عن ابن عباس: « أنّ النّبی ص ودی العامریّین بدیه المسلمین و کان لهما عهد من رسول الله ص».

قال أبوعیسی (مؤلّف السنن) هذا حدیث غریب لا نعرفه إلّا من هذا الوجه» (۱) .

ص: ۸۸۳

۱- سنن الترمذی، ج۴، ص ۲۰، کتاب الدیات، ب۱۲، رقم۱۴۰۴.

کنیه مؤلف صحیح ترمذی، ابوی عیسی است.

و یکفی فی ضعف الروایه أنّ الراوی إباضیّ، تجنّبه مسلم – مسلم در صحیح خودش از او دوری کرده و بسیار کم از او نقل کرده است و در کنارش از کس دیگر هم نقل کرده، یعنی منفرداً از او نقل نکرده است – و روی له قلیلاً۔ مقروناً بغیره، و أعرض عنه مالک، و تحایده (تحاید:جدا شدن و دور شدن) إلّا من حدیث أو حدیثین، قال عبد الله بن الحارث:« دخلت علی علیّ بن عبد الله (ابن عباس) فإذا عکرمه فی وثاق عند باب الحُشّ، فقلت: ألا تتقی الله؟! فقال: إنّ هذا الخبیث یکذب علی أبی» (۱).

۳: ما نقل عن النّبیّ ص

دلیل دیگر شان این حدیث است:

ما نقل عن النّبیّ ص: « دیّه کلّ ذی عمد فی عمده ألف دینار»

أقول: لم نقف علیه مسنداً فی الصحاح و السنن، و علی فرض الثبوت، فهو منصرف إلی دیّه المسلم.

و علی فرض العموم، أو الإطلاق یقیّد بما دلّ علی أنّه أقلّ من دیه المسلم.

۴: ما نقل عن علیّ (ع)

نقل عن الإمام علیّ(ع) أنّه قال: « إنّما أعطیناهم الذمّه و بذلوا الحریّه لتکون دمائهم کدمائنا و أموالهم کأموالنا» .

با این کلام علی (ع) استدلال می کنند بر اینکه دیه آنها مثل دیه ماست،ولی غافلند از اینکه روایت ناظر بر موضوع ما نیست،روایت ناظر به احترام است، یعنی خون شان و اموال شان محترم است،اما اینکه دیه شان هم مثل دیه مسلمین است، بر این جهت دلالت ندارد.

و الروایه علی فرض الصحّه النقل، فإنّما تدلّ علی حقن دمائهم و حرمتها، و أمّا تکافؤ دمائهم و مساواتها مع المؤمنین فلا یدلّ علیه کلامه (ع).

۱– میزان الاعتدال، محمد بن احمد ذهبی، ج۳، ص۹۴، رقم الترجمه۵۷۱۶.

کیف؟! و هو الرّاوی عن رسول الله ص : « المؤمنون تتکافأ دماؤهم، و هم ید علی من سواهم، یسعی بذمّتهم أدناهم، ألا لا یقتل مؤمن بکافر و لا ذو عدو فی عدوه» (۱) .

«یسعی بذمّتهم أدناهم» معنای این جمله این است که اگر یک عبد سیاه مسلمان (یعنی پایین ترین قشر مسلمان) به یک کافری امان بدهد، امان او محترم است.

فتخصیص التکافؤ بالمؤمنین لا یخلو من دلاله علی حصره بهم، و لو کان هنا تکافؤ فی الدماء فلماذا قال: «ألا لا یقتل مؤمن بکافر»؟

با این کلام علی ع استدلال می کنند بر اینکه دیه آنها مثل دیه ماست،ولی غافلند از اینکه روایت ناظر بر موضوع ما نیست،روایات ناظر به احترام است، یعنی خون شان و اموال شان محترم است،اما اینکه دیه شان هم مثل دیه مسلمین است، بر این جهت دلالت ندارد.

۵: ما نقله عن الشیخین

ما رواه عن أبی بکر و عمر أنّهما قالا: «دیه الذمّی مثل دیه الحرّ المسلم»

لکن قول الصحابی أو فتواه لیس حجّه علی غیره ما لم یرفعه إلی رسول (ص).

مضافاً إلی أنّه معارض بما رواه ابن المسیّب من أنّ عمر قضی فی دیه الیهودی و النصرانی بأربعه آلاف درهم و فی دیه المجوسی بثمانمائه» . (۲)

و به یظهر ضعف الاستدلال بما روی عن عبد الله بن مسعود قال: «من کان له عهداً أو ذمّه فدیته دیه المسلم» (۳) ، إذ الحدیث موقوف غیر مرفوع إلی النبیّ (ص)

ص: ۸۸۵

۱- سنن أبی داود، السجستانی، أبو داود، ج۴، ص ۱۸۰.

۲- سنن الکبری، بیهقی، ج۸، ص۱۷۵، ح۱۶۳۳۸.

۳- سنن الکبری، بیهقی، ج۸، ص۱۷۹، ح۱۶۳۵۵.

و بالجمله: الروایات عن الصحابه مختلفه متعارضه أوّلاً، و موقوفات ثانیاً.

تمّ الکلام فی القول الأول

جناب «سرخسی» خیلی روی قول اول مانور رفته. چرا؟ چون ابوحنیفه بر آن قائل است، موقعی که اینها می خواهند فقه بنویسند،هر کدام می خواهند فقه امام شان را تایید کنند، سرخسی بیشتر می خواهد فتوای ابوحنیفه را زنده کند، کتاب «بدایه المجتهد» بیشتر روی فتوای مالک تکیه می کند، چون خودش مالکی است

دلیل القول بالنصف

قائلین به مثل برای مدعای خودش چهار روایت دارند، البته این چهار روایت، به صورت و ظاهر، چهار روایتند و حال آنکه در حقیقت چهار روایت نیستند.

ذهبت المالکیه و الحنابله إلی أنّ دیه الکتابی (الیهودی و النصرانی)

و استدلّ علیه بما رواه أصحاب السنن بألفاظ مختلفه، تنتهی أسانیده إلی عمرو بن شعیب، عن أبیه عن جدّه، و إلیک ما نقلوه.

۱؛ أخرج الترمذی باسناده، عن أُسامه بن زید، عن عمرو بن شعیب، عن أبیه، عن جدّه: « دیه عقل الکافر نصف دیه عقل المؤمن » (۱) .

البته عمرو بن شعیب جزء تابعین است، پدرش معلوم نیست، اما جدش از صحابی پیغمبر اکرم (ص) است، خودش توثیق شده،اما در عین حال «البخاری لم یحتجّ به» یعنی بخاری در کتابش به این استدلال نکرده، چرا؟ چون متهم است، می گوید این روایات سند ندارد، در خانواده اینها یک کتاب روائی بوده،اینها را از پدر و جد گرفته و از پیغمبر اکرم (ص) نقل می کند، و شاید این کتاب هم مال جد یا پدرش بوده.

«علی أیّ حال» این مرد (عمرو بن شعیب) در عین حالی که توثیق شده،محققین می گویند:« البخاری لم یحتجّ به» معلوم می شود که از نظر آنها (اهل سنت) ریگی در کفش این آقا بوده، البته از نظر ما عدم احتجاج بخاری چندان مهم نیست، چون بخاری از امام صادق (ع) هم «لم یرو روایه أبداً»، ولی از نظر اهل سنت «إذا لم یحتجّ به البخاری و لم یحتجّ به المسلم» این نشانه ضعف است.

۱- سنن الترمذی، ج۴، ص۲۵، کتاب الدیات، برقم ۱۴۱۲ .

۲: أخرج النسائی، عن سليمان بن موسى — و ذكر كلمه معناها — عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، قال: قال رسول الله (ص): «عقل أهل الذمّه نصف عقل المسلمين، و هم اليهود و النصارى ».

۳: و أخرج بسند آخر، عن أُسامه بن زيد، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو أنّ رسول الله (ص) قال: «عقل الكافر نصف عقل المؤمن ». (۱)

۴: أخرج ابن ماجه عن عبد الرحمن بن عياش، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، انّ رسول الله(ص): « قضى بأنّ عقل أهل الكتاب نصف عقل المسلمين، و هم اليهود و النصارى» (۲) .

۵: أخرج أبو داود، عن محمد بن إسحاق، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جدّه، عن النبی(ص) قال: « ديه المعاهد نصف ديه الحرّ » (۳) .

قلت: الأسانيد تنتهی فی الجميع إلی عمرو بن شعيب، و هو مختلف فيه.

و ثّقه: ابن معين و ابن راهويه، قال الأوزاعی:« ما رأيت قرشياً أكمل من عمرو بن شعيب»

يقول الذهبی بعد نقل هذه الكلمات:

قلت: و مع هذا القول فما احتجّ به البخاری فی جامعه، و قال أبو زرعه:« أنما أنكروا عليه كثره روايته عن أبيه عن جدّه ، قالوا: إنما سمع أحاديث يسيره و أخذ صحيفه كانت عنده فرواها.

و قال عبد الملك الميمونی: سمعت أحمد بن حنبل يقول:« عمرو بن شعيب له أشياء مناكير، و انّما نكتب حديثه لنعتبر به، فأمّا أن يكون حجه فلا».

۱- سنن النسائی، النسائی، ج۸، ص۴۵، ح۴۸۰۷.
۲- سنن ابن ماجه، ج۲، ص۸۸۳، باب ديه الكافر، برقم ۲۶۴۴ .
۳- سنن أبی داود، ج۴، ص۱۹۴، ب۵، ديه الذمی، برقم ۴۵۸۳.

و قال ابن شیبه: سألت ابن المدینی، عن عمرو بن شعیب؟ فقال:« ... و ما روی عمرو عن أبیه عن جدّه ، فإنّما هو کتاب و جدّه فهو ضعیف» . إلی غیر ذلک من الکلمات الّتی تسلب الاعتماد علی حدیثه.

دلیل القول بالثلث

ذهبت الشافعیه: « إلی أن دیه الیهودی و النصرانی و المعاهد، و المستأمن ثلث دیه المسلم»

و استدل علیه بأمرین:

۱؛ ما رواه البیهقی عن سعید بن المسیّب :« أنّ عمر بن الخطاب قضی فی دیه الیهودی و النصرانی ربأربعه آلاف و فی دیه المجوسی بثمانماثه درهم» . (۱)

خلاصه اهل سنت در این مسأله، یک نظر ثابتی ندارند، گاهی از دو خلیفه مثل را نقل می کنند و در اینجا هم از خلیفه (عمر) ثلث را نقل می کنند، علاوه براین، فتوای صحابی برای خودش حجت است نه برای ما.

و نقله الترمذی مرسلًا، و قال: وروی عن عمر بن الخطاب أنّه قال:« دیه الیهودی و النصرانی أربعه آلاف درهم و دیه المجوسی ثمانماثه درهم، و بهذا یقول مالک بن أنس و الشافعی و الحنفی» (۲) .

یلاحظ علیه: أنّ سعید بن المسیّب لم یسمع من عمر ، و علی فرض السماع إنّ فعل الصحابی لیس بحجّه ما لم یسنده إلی النبیّ (ص).

۲؛ ما رواه أیضاً عن عمرو بن شعیب: « إنّ رسول الله فرض علی کل مسلم قتل رجلًا من أهل الکتاب أربعه آلاف درهم» . (۳)

۱- سنن الکبری، بیهقی، ج۸، ص۱۷۵، ح۱۶۳۳۸.

۲- سنن الترمذی، ج۴، ص۲۴، کتاب الدیات، ذیل الحدیث۱۴۱۲.

۳- سنن الکبری، بیهقی، ج۸، ص۱۷۷، ح۱۶۳۴۸.

يلاحظ عليه : أنّ الحديث موقوف غير موصول (إلى النبيّ ص)، أضف إلى ما ذكرنا ما فى عمرو بن شعيب – الذى كان جدّه من الصحابه- من الضعف.

تمّ الكلام فى القول بالثلث

دليل القول بالتفصيل

قول به تفصيل فرق می گذارد بين عامد و خاطى، عامد مثل است، يعنى اگر عمداً كافر ذمى را بكشد، ديه اش مثل است، اما اگر از روى خطا بكشد، ديه اش نصف است.

نسب إلى أحمد أنّه قال : «إن كان القتل عمداً فديه المسلم، و إن كان خطأ فنصف ديه المسلم. حكاه الشيخ فى« الخلاف»، و لعلّه لأجل حمل ما دلّ على أنّ ديته ديه المسلم على العمد، و ما دلّ على النصف على الخطأ»

و حصيله الكلام: إنّ ما رواه أهل السنه فى مورد ديه الذمىّ ، و ما عمل به الخلفاء أو نقل عن الصحابه و التابعين مختلفه، مضطربه جداً، لا ـ يمكن الجمع بين الروايات و الآثار، إلّا جمعاً تبرعياً بلا شاهد كما فى القول بالتفصيل، و من لا حظ سنن البيهقى يرى تضارب الروايات و الآثار بنحو واضح يسلب الاعتماد عليها.

قاعده ديه المرأه المسلمه ۹۵/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قاعده ديه المرأه المسلمه

از جمله موضوعاتى كه در احوال شخصيه مطرح مى باشد، اين مسأله است كه آيا ديه زن مسلم با ديه مرد مسلمان يكسان است يا اينكه ديه زن نصف ديه مرد مى باشد؟

غرض از مطرح كردن اين مسأله، فتواى قرضاوى است، اهل سنت در عصر و زمان، دو عالم برجسته دارد، يكى شيخ يوسف قرضاوى مصرى است كه از اخوان المسلمن است، جمال عبد الناصر او را تعقيب كرد كه او را بكشد، او پناهنده قطر شد و الآن هم در قطر زندگى مى كند، ايشان سابقاً نسبت به تشيع بدگويى نمى كرد، ولى در اين اواخر نسبت به تشيع بدگويى دارد، شايد علتش اين باشد كه فرزندش به تشيع گرايش پيدا كرده، من از ايشان اين مسأله را پرسيدم، او هم جواب داده كه ديه زن مسلمان با ديه مرد مسلمان يكسان و برابر مى باشد و گفته است كه ما دليلى بر تنصيف نداريم، اجماع هم نداريم، و اگر علماى سابق گفته اند كه ديه زن مسلمان نصف ديه مرد مسلمان است، چون مسأله قليل الاتفاق بوده، يعنى كمتر اتفاق مى افتاد كه زن مسلمان كشته شود و لذا علماى ما در اين مسأله چندان غور نكرده اند و اگر غور مى كردند، يک چنين فتواى را نمى دادند.

آنگاه ایشان مسأله را به اینجا می کشانند که اگر ما قائل به تنصیف بشویم،این یکنوع ظلم در حق زن است، این یک داعی برای عنوان کردن این مسأله بود.

عالم دیگر اهل سنت جناب وهبه الزحیلی است که ایشان در دمشق زندگی می کند، این دوتا هم اهل فکرند و هم اهل قلم.

داعی دیگر اینکه الآن در تهران کسانی هستند که به عنوان نو آوری دینی و فکری این مسأله را مطرح می کنند و می گویند باید دیه زن مساوی با مرد باشد.

البته ما هم به نو آوری فکری علاقمند هستیم، آنکه اسلام را نگه می دارد، همان اجتهاد مستمر است و اجتهاد مستمر هم یک چیز بسیار خوبی است، منتها باید هر اجتهادی برای خودش یک قالبی داشته باشد، یله و رها نباشد، یعنی باید در حدود کتاب، سنت، اجماع و عقل باشد ولذا ما این مسأله را مطرح می کنیم، تا ببنیم که از نظر کتاب و سنت و سایر ادله مسأله از چه قرار است.

من آن مقدار که فتاوای علمای شیعه را دیدم، احدی را ندیدم که اختلاف داشته باشند ولذا چند نقل قول کردیم، بقیه را خود شما ببینید (خصوصاً مفتاح الکرامه مطالعه کنید). ولی فتاوای علمای اهل سنت را بیشتر تعقیب کرده ایم، چون ایشان (قرضاوی) معتقد است که اجماعی در کار نیست، در مقابل این همه فتاوا چه گونه می گوید که اجماعی در کار نیست؟!!

دیه المرأه المسلمه نصف دیه الرجل

اتّفق الفقهاء علی أنّ دیه المرأه المسلمه نصف دیه الرّجل، و من له إلمام (سر و کار داشتن) بالفقه یعرف ذلک.

قال الشیخ الطوسی فی الخلاف: « دیه المرأه نصف دیه الرجل، و به قال جمیع الفقهاء و قال ابن عُلیّه و الأصمّ:« هما سواء فی الدیه. ثمّ استدلّ بما روی عمرو بن حزم أنّ النبی (ص) قال: «دیه المرأه علی النصف من دیه الرجل » و روی معاذ نحو هذا عن رسول الله (ص)، و هو إجماع الأُمّه، و روی ذلک عن علی(ع) و عن عمر و زید بن ثابت و لا مخالف لهم» (۱) .

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج۵، مساله۲۵۴، مسأله ۶۳ .

و قال المحقق: «و دیه المرأه علی النصف من جمیع الأجناس» .

إلی غیر ذلک من الکلمات الموحدّه، و یدلّ علی تنصیف الدّیه روایات عدیده نذکر اثنتین منها.

۱: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: « دِیَهُ الْمَرْأَهِ نِصْفُ دِیَهِ الرَّجُلِ » (۱) .

۲: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع: « یَقُولُ فِی رَجُلٍ قَتَلَ امْرَأَتَهُ مُتَعَمِّد فَقَالَ إِنْ شَاءَ أَهْلُهَا أَنْ یَقْتُلُوهُ وَ یُؤَدُّوا إِلَی أَهْلِهِ نِصْفَ الدِّیَهِ وَ إِنْ شَاءُوا أَخَذُوا نِصْفَ الدِّیَهِ خَمْسَهَ آلَافِ دِرْهَم» (۲) .

هذا کلّه حول دیه النفس، و أمّا دیه الأعضاء فسیوافیک الکلام فیها.

کلام للشیخ القرضاوی

و الّذی دعانا إلی عنوان هذه القاعده – مع أنّها من مسلّمات الفقه عند الفریقین – ما نشر فی مجله الشریعه الغرّاء، العدد ۴۹۵ (آذر/۲۰۰۷م، صفر ۱۴۲۸ ه)، و وجدنا فیها فتوی للشیخ الدکتور یوسف القرضاوی تتضمّن القول بأنّ دیه المرأه تساوی دیه الرّجل، و أنّ حکم دیه المرأه علی النصف من دیه الرّجل لا یسنده نصّ صریح من القرآن الکریم و لا من السنّه المطهره کما لا یؤیّده إجماع و لا قیاس و لا مصلحه معتبره، و أنّ رأیه فی مساواه الدیّتین تعضده آراء علماء سابقین، منهم: صاحب المنار، و الشیخ محمود شلتوت، و الشیخ أبو زهره، و الشیخ محمد الغزالی.

ثمّ إنّه اعتذر عن فتوی العلماء فی القرون السابقه بالنصف بأنّ قتل المرأه خطأ أو شبه عمد فی الأزمنه الماضیه کان من الندره، فلم تعد مشکله حول الموضوع حتّی تستدعی اجتهاداً جدیداً من العلماء.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۰۵، من أبواب دیات النفس، ب۵، ح۱، ط آل البیت.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۲۰۵، من أبواب دیات النفس، ب۵، ح۲، ط آل البیت.

أقول: نحن نقـدّر الاجتهـاد الحرّ الخارج عن إطار المـذاهب المعيّنه، فإنّ الإجتهاد رمز خلود الإسـلام و اسـتمرار شـريعته. و لكن نؤكّد على لزوم اعتمـاد الإجتهـاد الحرّ على الكتـاب و السـنّه المطهّره و الإجمـاع و سـائر الأُـصول المعتـبره و عـدم الخروج عن مقتضاها قدر شعره.

هذا و قد عادت دراسه ديه الحره المسـلمه إلى الساحه لأجل أنّ طابع العصر الحاضر هو طابع العطف و الحنان على النساء- و آن اينكـه دل هـا بر اين موجـود ضـعيف بسـوزد-، بزعم أنهنّ كنّ مهضومـات الححقـوق فى الأـدوار السـابقه، فقـامت مؤسـسات و تشـكّلت جمعيـات لأحياء حقوقهنّ، و إخراجهنّ من زى الرقّيه للرجال، إلى الاسـتقلال و الحرّيه، و ربما يتصور أنّ فى القول بأنّ ديتها نصف ديه الرجل، هضماً لحقوقهنّ و إضعافاً لهنّ.

و مع ذلك كلّه ففى المسأله دليل قاطع من السنّه المطهره و إجماع المسلمين على النصف.

اتفاق الفقهاء على النصف

أمّـا الإجمـاع(اجماع اهل سـنت) فقـد اتفقت كلمات الفقهاء على النصف عبر أربعه عشـر قرناً، و لم يخالفهم إلّا رجلين لا اعتبار لخلافهما. و قد تقدّم كلا الشيخ الطوسى فى الخلاف، مضافاً إلى روايات أئمه أهل البيت (ع).

قال ابن قـدامه فى شـرحه: قال ابن المنذر و ابن عبد البر: «أجمع أهل العلم على أنّ ديه المرأه نصف ديه الرّجل. و حكـى غيرهما عن ابن عُليه و الأصمّ أنّهما قالا: ديتها كـديه الرجل لقوله صـلى الله عليه و آله و سـلم:« فى النفس المؤمنه مأه من الإبل»، و هـذا قول شاذ يخالف إجماع الصـحابه و سـنّه النبى صـلى الله عليه و آله و سـلم فإنّ فى كتاب عمرو بن حزم:« ديه المرأه عل النصف من ديه الرجل»، و هى أخص مما ذكروه.

ص: ٨٩٢

و هما فی کتاب واحد فیکون ما ذکرنا مفسراً لما ذکروه ، و مخصّصاً له.

و دیه نساء کلّ أهل دین، علی النصف من دیه رجالهم علی ما قدمنا فی موضعه» (۱) .

و قال القرطبی(المتوفی۵۹۵ ه): « اتفقوا علی أن دیه المرأه نصف دیه الرجل فی النفس» . (۲)

و قال شمس الدین السرخسی (المتوفی ۴۹۵ ه): « بلغنا عن علی علیه السلام أنّه قال: دیه المرأه علی النصف من دیّه الرجل فی النفس و ما دونها (الأعضاء الجراح) و به تأخذ » (۳) .

و من رجع إلی الکتب الفقهیه، یجد نظیر هذه الکلمات فلا حاجه إلی نقل کلماتهم. و الّذی نلفت إلیه نظر الأستاذ أنّه لم یخالف ذلک القول فی العصور الماضیه إلا رجلان.

أحدهما: ابن عُلیّه: و هو إسماعیل بن إبراهیم المصری (۱۱۰-۱۹۳ ه) الّذی کان مقیماً فی بغداد، و ولی المظالم فیها فی آخر خلافه الرشید، و کفی فی سقوط رأیه أنّه سیّء الأخلاق و السلوک.

و کتب له عبدالله بن مبارک أبیات مستهلها (اولش):

یا جاعل الدّین له بازیاً *****یصطاد أموال المساکین (۴)

ثانیها: أبو بکر الأصم عبد الرحمن بن کیسان المعتزلی صاحب المقالات فی الأصول، و المعتزله یعتمدون علی العقل أکثر مما یعتمدون علی النقل، و لذلک لا یطلق علیهم أهل السنه فی مصطلح أهل الحدیث و الأشاعره.

آیا دیه زن مسلمان نصف دیه مرد مسلمان است؟ ۹۵/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیا دیه زن مسلمان نصف دیه مرد مسلمان است؟

ص: ۸۹۳

۱- المغنی، ابن قدامه، ج۸، ص۴۰۲.
۲- بدایه المجتهد، قرطبی، ج۲، ص۲۰۵.
۳- المبسوط، سرخسی، ج۲۶، ص۷۹.
۴- طبقات الفقهاء، الشیخ جعفر السبحانی، ج۲، ص۶۲.

بحث ما در دیه مرأه مسلمه است، در گذشتگان فقط دو نفر از اهل سنت در مسأله مخالفت کرده اند، اولی را گفتیم که انسان خاصی بوده است، دومی هم (که ابوبکر أصمّ باشد) متکلم است و از معتزله، فلذا حق حرف زدن در مسائل فقهی را ندارد،

چون رشته تخصصش نیست، اهل سنت، معتزله را جزء اهل سنت نمی دانند، فلذا شما نباید عقاید معتزله را به اهل سنت نسبت بدهید، اهل سنت در درجه اول،اهل حدیث است، یعنی احمد بن حنبل و پیروان ایشان، حتی آنها هم اشاعره را قبول ندارند و اشاعره را جزء اهل سنت نمی شمارند.

البته اشاعره خودش شان را اهل سنت می دانند، اما همگی می گویند معتزله جزء اهل سنت نیستند، اهل سنت کسی است که نص گرا باشد، خیلی به عقل بها ندهد، اهل حدیث که اصلاً به عقل بها نمی دهند، اشاعره هم نیم بندند، اما معتزله مانند امامیه به عقل بهای بیشتری می دهند.

بنابراین، مخالفت این دو نفر هیچ ارزشی ندارد، اولی که یک آدم بی تقوی بوده و دین را در واقع یک بازیچه منافعش قرار داده است، دومی (که ابوبکر أصمّ متکلم باشد) رشته تخصصش فقه نیست، پس مسأله اجماعی است، اینکه جناب قرضاوی می فرماید: اجماعی در مسأله نیست، معلوم می شود که زحمت مطالعه به خودش نداده است.

و المعتزله یعتمدون علی العقل أکثر مما یعتمدون علی النقل، و لذلک لا یطلق علیهم أهل السنه فی مصطلح أهل الحدیث و الأشاعره.و أیّ إجماع أعظم و أتقن من اتفاق الفقهاء علی حکم مضی علیه قرون متمادیه لم ینبس فیها أحد ببنت شفه إلا رجلان قد علمت حالهما.

ص: ۸۹۴

و العجب أن الدكتور فی صدر كلامه يقول: « لا يؤيده إجماع و لا قياس و لا مصلحه معتبره». و نقرأ فی آخر الخبر أنّ المعلّق قد كتب: أنّ رأی الدكتور القرضاوی هذا يأتی مخالفاً لآراء الفقهاء أصحاب المذاهب الأربعه الشهيره، و المذهب الظاهری و الزيدی و المذهب الجعفری و المذهب الاباضی.

آما آنكس كه مقاله ايشان (قرضاوی) را در «مجلّه الشريعه» چاپ كرده، در حاشيه و پاورقی حق را به ما داده است.

و لعلّه حاول بذلك إعطاء أهميه لهذا البحث.

هذا ما يمكن ذكره عن الإجماع، و أما السنّه فنذكر ما روی من طريقهم.

تضافر السنّه علی النّصف

آيا از سنت دليلی داريم كه ديه مرأه نصف است؟ واقعاً روايات در اينجا مورد اتفاق است، البته بايد در اينجا در دو مقام بحث كينم، يكی ديه النفس، ديگری هم ديه الأعضاء، چون ديه الأعضاء با ديه النفس فرق می كند، فلذا اول ديه النفس را می خوانيم، بعداً ديه الأعضاء را بحث می كنيم.

۱: أخرج البيهقی بسندين فی أحدهما ضعف دون الآخر، عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله(ص): «ديه المرأه علی النصف من ديه الرجل » (۱)

۲: أخرج البيهقی بسنده عن مكحول و عطاء قالوا:« أدركنا الناس علی أنّ ديه المسلم الحرّ علی عهد النبی(ص) مائه من الإبل، فقوّم عمر بن الخطاب تلك الدّيه علی أهل القری ألف دينار أو اثنی عشر ألف درهم، و ديه الحرّه المسلمه إذا كانت من أهل القری خمسمائه دينار أو ستّه آلاف درهم، فإذا كان الذی أصابها من الأعراب فديتها خمسون من الإبل، و ديه الأعرابيه إذ أصابها الأعرابی خمسون من الإبل، لا يكلّف الأعرابی الذهب و لا الورق (ورق، يعنی نقره) .

۱- السنن الكبری، بيهقی، ج۸، ص۱۶۶، مساله۱۶۳۰۲.

۳: و أ خرج البیهقی عن حمّاد عن إبراهیم، عن علی بن أبی طالب (ع) أنّه قال:«عقل المرأه علی النصف من دیه عقل الّرجل فی النفس و فی ما دونها»

و المراد بإبراهیم، هو إبراهیم النخعی (المتوفی ۹۳ ه) و هو لم یدرک علی بن أبی طالب، و السند منقطع.

۴؛ أخرج النسائی و الدار قطنی، و صحّحه ابن خزیمه، عن النبی(ص): ((عقل المرأه مثل عقل الرجل حتی یبلغ الثلث من دیته))
.

التنصیف فی دیه الأعضاء

پس تـا کنون دیه نفس هم در مرأه و هم در رجـل روشن شـد و نیـاز به تکرار نیست، باقی مانـده دیه اعضا، بایـد ببینیم که دیه اعضای زن با دیه اعضای مرد فرق دارد یا فرق ندارد؟

در دیه اعضاء، دیه زن و مرد تا ثلث مساوی است، مثلاً اگر کسـی یک انگشت مردی یا یک انگشت زنی را قطع کند،دیه اش ده شتر است، اگر دو انگشت شان را قطع کنـد، دیه اش بیست شتر است، و اگر سه انگشت آنها را قطع کنند،دیه اش سـی شتر می باشـد، اگر چهار انگشت زن را قطع کند، دیه اش بیست شتر است و حال آنکه اگر چهار انگشت مرد را قطع کنند،دیه اش چهـل شتر است نه بیست شتر، یعنی اگر ثلث تجـاوز کرد، دیه اعضـای مرد با دیه اعضای زن فرق می کنـد،این حـدیث هم در کتاب اهل سـنت است و هم در کتاب های ما (شـیعه)، الآن روایت ابان تغلب را می خوانیم که ایشان مفتی مسـلمین در مسجد پیغمـبر است، یعنی در مسـجد پیغمـبر اکرم (ص) می نشت و فتوا می داد، اگر سائـل شـیعه بود، فتوای امـام بـاقر و امـام صـادق (علیهمـا السـلام) را برایش می گفت، اگر سائـل، غیر شـیعه بود، فتوای امـام او را بیان می کرد. همین ابان وقتی این حـدیث را شنیده که دیه اعضای مرد و زن تا ثلث مساوی است و اگر از ثلث تجاوز کرد، دیه اعضای زن به نصف دیه اعضای مرد بر می گردد، قبولش برای او سـخت می شود، تـا اینکه خـدمت امـام صادق ع مشـرف می شود و حضـرت هم مسأله را کاملاً برایش توضیح می دهد.

هـذا فی دیه النفس، و هکـذا الکلام فی دیه الأعضـاء و الجراحـات، إذ اتفق الفقهـاء علی أنّ دیه المرأه تسـاوی دیه الرجـل فی الأُروش المقـدّره إلی حـدّ خاص، فإذا انتهت إلیه فعلیه النصف، و هذه الضابطه أمر متّفق علیه، غیر أنّ الاختلاف فی الحدّ الذی إذا بلغته الدیه، تکون علی النصف و الضابطه نفسها تؤیّد الکبری الکلیه فی أنّ دیه المرأه، نصف دیه الرجل.

و المشـهور أنّ المرأه تعاقـل (تسـاوی) الرجـل فی دیـه الأعضـاء و الجراحـات إلی ثلث الـدیه، فـإذا تجـاوزت الثلث رجعت إلی النصف، و ننقل بعض ما روی عن أئمه أهل البیت، ثمّ نُعرِّج إلی ذکر ما روی فی کتب أهل السنه.

۱: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْـمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْـلِ بْنِ شَـاذَانَ جَمِیعـاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ عَبْـدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبَـانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع: « مَا تَقُولُ فِی رَجُلٍ قَطَعَ إِصْـبَعاً مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَهِ کَمْ فِیهَا قَالَ عَشَـرَهٌ مِنَ الْإِبِلِ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَتَیْنِ قَالَ عِشْـرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثاً قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعاً قَالَ عِشْرُونَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ یَقْطَعُ ثَلَاثاً فَیَکُونُ عَلَیْهِ ثَلَاثُونَ وَ یَقْطَعُ أَرْبَعاً فَیَکُونُ عَلَیْهِ عِشْرُونَ إِنَّ هَذَا کَانَ یَبْلُغُنَا وَ نَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَ نَقُولُ الَّذِی جَاءَ بِهِ شَیْطَانٌ فَقَـالَ مَهْلًـا یَا أَبَانُ هَـذَا حُکْمُ رَسُولِ اللَّهِ ص- إِنَّ الْمَرْأَهَ تُعَاقِلُ الرَّجُلَ إِلَی ثُلُثِ الـدِّیَهِ فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ رَجَعَتْ إِلَی النِّصْفِ یَا أَبَانُ إِنَّکَ أَخَذْتَنِی بِالْقِیَاسِ وَ السُّنَّهُ إِذَا قِیسَتْ مُحِقَ الدِّینُ» (۱) .

ص: ۸۹۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۹، ص۳۵۲، من أبواب دیات الأعضاء، ب۴۴، ح۱ط آل البیت.

معلوم می شود که قیاس در عصر امام صادق ع عبارت بوده از تخریج مناط، یعنی با عقل خود محاسبه کنیم و با محاسبه عقلی، مناطات احکام را به دست بیاوریم ولـذا جناب ابان بن تغلب هم تخریج مناط کرد و طبق محاسـبه او،باید دیه چهار انگشت زن هم چهل شتر شود نه بیست شتر.

«علی أی حـال» این حـدیث دلیـل بر این است که در دیه اعضـا، زن تا ثلث با مرد مساوی است و با تجاوز از ثلث، دیه اعضای زن، به نصف دیه اعضای مرد بر می گردد. بنابراین، اگر پنج انگشت زن را قطع کنند، باید بیست و پنج شتر بدهد و حال آنکه اگر پنج انگشت مرد را ببرند، باید پنجاه شتر بدهند.

و روی عمرو بن شعیب، عن أبیه، عن جدّه: أنّ النّبیّ ص قال: «المرأه له تعاقل الرجل إلی ثلث دیتها»

و قال ربیعه: قلت لسـعید بن المسیّب: کم فی إصبع المرأه؟ فقال: عشر، قلت: ففی إصبعین؟ قال: عشرون. قلت: ففی ثلاث؟ قال: ثلاثون، قلت: ففی أربع؟ قال: عشرون. قلت له: لمّا عظمت مصیبتها قلّ عقلها (دیتها)؟! قال: هکذا السنّه.

قوله: « هکذا السنّه » دالّ علی أنّ أراد سنّه النبی(ص) و إجماع الصحابه و التابعین» (۱) .

و قد أخرج البیهقی بسند متصل إلی زید بن ثابت أنّه قال: جراحات الرجال و النساء سواء إلی الثلث، و ما زاد فعلی النصف» (۲) .

أخرج النسائی و الدار قطنی، و صحّحه ابن خزیمه، عن النبی(ص): «عقل المرأه مثل عقل الرجل حتّی یبلغ الثلث من دیتها»

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ج۵، ص۲۵۴ – ۲۵۶، مسأله ۶۳ .

۲- السنن الکبری، بیهقی، ج۸، ص۱۶۷، مساله ۱۶۳۱۰.

ما هی المصلحه فی تنصیف الدّیه؟

یکی از اشکالات این است که چرا دیه مرأه و زن، کمتر از دیه مرد می باشد؟

ما جواب این اشکال را در گذشته بیان کردیم و گفتیم که دیه در مقابل انسانیت نیست، چون انسانیت هردو یکسان می باشد، ارزش در اینجا ارزش اقتصادی است نه ارزش انسانی، مرد نان آور خانواده است، فلذا اگر انگشتان مرد قطع شود، اقتصاد خانواده بیشتر لطمه می بیند تا انگشت زن قطع شود و هکذا اگر مرد کشته شود، اقتصاد خانواده بیشتر ضرر می بیند تا زن کشته شود.

بنابراین، مسأله، مسأله انسانیت نیست، چون در تراروزی عدل الهی زن و مرد، هردو انسان کاملند و از ارزش یکسان بر خوردارند، اصولاً زندگی مرد تنها ناقص است و هکذا زندگی زن تنها ناقص است، هردو در کنار همدیگر می توانند یک زندگی آرام داشته باشند، فلذا هر کدام مکمل دیگری است، در عین حالی که چنین است، نسبت به دیه، دیدگاه اسلام،دیدگاه اقتصادی است نه دیدگاه انسانی.

چیزی که باید اضافه کنم این است که در مقام داوری نباید یک گوشته را بگیریم، از بقیه غفلت کنیم، باید مجموع قوانین اسلام در نظر گرفته و آنگاه قضاوت کنیم. در اسلام نقه و مخارج زندگی بر دوش مرد است نه بر عهده زن، و مرد باید به هر شکلی که می تواند زندگی خانواده را اداره کند و نفقه زن و بچه را تامین کند، یک چنین زندگی خانوادگی با زندگی خانوادگی که در غرب حاکم است، بسیار فرق می کند که فلذا نباید آنجا (زندگی به سبک غربی) را با اینجا (زندگی به سبک اسلامی) قیاس کرد که قیاس مع الفارق است.

آیا سه طلاق (خواه با یک صیغه یا با سه صیغه باشد) در مجلس واحد نافذ است ؟ ۹۵/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:آیا سه طلاق (خواه با یک صیغه یا با سه صیغه باشد) در مجلس واحد نافذ است ؟

بحثی را که ما برای این چند روز انتخاب کردیم که باز هم مربوط به احوال شخصیه می باشد، مسأله ای است که همانند مسائل قبلی بین اهل سنت و ما (امامیه) مورد اختلاف است و آن مسأله سه طلاقه است، مسأله سه طلاقه به دو صورت است:

۱: گاهی از اوقات می گوید:« أنت طالق ثلاثه»، مسأله تمام می شود و این زن برای شوهرش حرام ابدی می شود و اگر بخواهد این مرد با این زن ازدواج کند، باید محللی بیاید.

۲: گاهی سه بار می گوید:« أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق»، به شرط اینکه قصدش تکرار نباد، بلکه تأسیس باشد، یکی از مشکلات اهل سنت در تمام نقاط همین است، شوهر عصبانی می شود، همسر را تهدید می کند، بعداً غیظ و خشمش بالا می رود، صاف و مستقیم به زن می گوید:« أنت طالق ثلاثاً، أنت طالق ثلاثاً، أنت طالق ثلاثاً» یکساعت از این قضیه می گذرد، غیظ و خشمش فرو می نشیند و پشیمان می شود که عجب کار بدی کرده است، زنش را سه طلاقه کرده، هر چه در خانه آن مفتی و این مفتی می رود که مشکلش را حل کنند، آنها در جواب می گویند راه بسته است و این زن برای همیشه بر تو حرام است مگر اینکه این زن با شخص دیگر ازدواج کند.

اصولاً این مشکل یک ریشه و اساس دارد و آن اینکه آقایان باب اجتهاد را در سال ششصد و پنجاه و پنج بسته اند، اجازه نمی دهند که کسی غیر از آن چهار امام اظهار وجود کند، بقیه مذاهب را متروکه اعلام کرده اند و گفته اند حتماً باید به یکی از این چهار مذهب عمل کنید و در این چهار مذهب، این مسأله یکی از مسلمات است، اگر اینها باب اجتهاد را بر روی خود نبسته بودند، می توانستند با آیاتی که الآن می خوانیم و هکذا روایاتی که از پیغمبر اکرم (ص) در اختیار ماست، می توانستند استنباط کنند و مسأله را عوض کنند، ولی چه کنیم که آنها خود را در زندان این چهار مذهب زندانی کرده اند به گونه ای که بیرون شدن از آن را برای خود جایز نمی دانند.

ص: ۹۰۰

بستن باب اجتهاد و جمود بر یک مذهب، مشکل آفرین می شود

یکی از علمای بزرگ مصر بنام:«احمد محمد شاکر» می باشد، ایشان محقق خوبی است، علاوه بر اینکه محقق خوبی است، کتابها را نیز چاپ می کند و بر آنها تعلیقه های خوبی می زند حتی مسند احمد را که سابقاً پنج جلد بود، الآن در چند جلد چاپ کرده با تعالیق بیشتر، ایشان می گوید پدر من نویسنده ای یکی از مفتی های مصر بود، زن جوانی پیش این مفتی آمد و گفت شوهر من بخاطر خطا و اشتباهی که کرده است، به زندان طولانی محکوم شده است و من در این مدت که زن جوانی هستم، چه کنم؟

می گوید مفتی یک نگاهی به این زن کرد و به این اوضاع، گفت: من نمی توانم راه حلی برای تو پیدا کنم و باید صبر کنی تا شوهرت از زندان آزاد شود، می گوید:او(احمد محمد شاکر) می گوید پدر من که نویسنده آن مفتی بود، به مفتی گفت: راه بسته نیست، فتوای ابوحنیفه این است که این زن باید صبر کند، اما امام مالک فتوای دیگری دارد، به آن مراجعه کن، گفت: نه، من یک چنین کاری را نمی توانم بکنم، فتوای ابوحنیفه را وحی منزل تلقی می کرد و می گفت هرگز عدول نمی کنم و از گفته من هم خیلی ناراحت شد، این نوع مسائل در زندگی اهل سنت فراوان است،کما اینکه بعضی از این مسائل در دادگاه ما مطرح است، یعنی در دادگاه ما نیز از این سنخ مسائل مطرح است، شوهر مواد مخدر می فروخته، محکوم شده به پانزده سال زندان، زنش هم جوانش است، تکلیف این زن چه می شود؟ قضات ما به فضل اجتهاد مطلق، این مشاکل را حل کرده اند، اگر واقعاً در عقد نامه این قید آمده است که اگر واقعاً شوهر محکوم به زندان ممتد بشود، زن از طرف شوهر وکیل است که خود را مطلقه کند و اگر هم در عقد نامه نوشته نشده باشد، ما از طریق قاعده «لا حرج استدامه» این عقد را حرجی می دانیم.

ص: ۹۰۱

بنابراین، ما این مشکل را حل می کنیم.و الآن یکی از مشکالات همین است، گاهی مرد عصبانی می شود و در حال عصبانیت به زنش می گوید: « أنت طالق ثلاثاً»، گاهی مرد از سفر آمده و می خواهد از گمرک رد بشود، مسئولین گمرک می گویند شما کالای قاچاق داری، یا مالی داری که باید حق گمرک آن را بپردازی، او می گوید زن من سه طلاقه باشد اگر من مال گمرکی یا قاچاق داشته باشم ؟ او را تفتیش می کنند و می بینند که هردو هست، یعنی هم کالای قاچاق دارد و هم غیر قاچاق که باید حق گمرکش را بدهد، از این طرف هم قسم به طلاق زنش خورده، حتی آنها قسم را هم کافی در اجرای طلاق می دانند، و به تعبیر خود اینها، اصلاً طلاق یک بازیچه شده در دست شوهر.

اما خوشبختانه الآن در قانون مصر چند ماده عوض شده و یکی از آنها همین مسأله است، یعنی آمده اند و از فقه امامیه این را گرفته اند، به برکت همین دار التقریبی که مرحوم آیت الله بروجردی تعیین کرد،کتاب «المختصر النافع» که چاپ شد ،در ظرف دو هفته یا در ظرف دوماه،تمام نسخه های آن خریداری شد، و شروع کردند که چند ماده را عوض کنند و ظاهراً یکی همین مسأله است.

اگر کسی کتاب طلاق اهل سنت را مطالعه کند، طلاق در دست مرد، یک بازیچه شده، می گوید:« إن طلعت الشمس فأنت طالق و إن جاء زید فأنت طالق»، مقدم و موخر، تقریباً سی صفحه در باره این نوع طلاق در مغنی و غیر مغنی بحث کرده اند، غالباً شرائطی که ما معتقدیم، آنان معتقد نیستند، ما حضور شاهدین عدلین را در طلاق واجب و شرط می دانیم، آنها مستحب می دانند، ما می گوییم طلاق باید در طهر مواقعه نباشد، بلکه باید در غیر طهر مواقعه باشد، اگر زنی را نزدیکی کرد که پاک است،طلاقش فایده ندارد، باید دو مرتبه حیض بشود و سپس پاک بشود تا بشود طلاق داد، اما آنها (اهل سنت) بین طهر مواقعه و طهر غیر مواقعه فرق نمی گذارند.

ص: ۹۰۲

بنابراین،شرائط سختی که ما در طلاق داریم، غالباً آنها ندارند و طلاق پیش شان کار آسانی شده است.

ما در اینجا چه کنیم؟ ما باید آیات قرآن را بخوانیم و بعداً حدیث پیغمبر اکرم (ص) ببینیم که از آیات قرآن چه می شود استفاده کرد.

عبارت

من المسائل الّتی أوجبت انغلاقاً (از غلق است و به معنای بستن) و عنفاً فی الحیاه و أدّت إلی تمزیق الأسر (جمع أسره، خانواده) و تقطیع صلات الأرحام فی کثیر من البلاد مسأله تصحیح الطلاق ثلاثاً دفعه واحده، بأن یقول:« و أنت طالق ثلاثاً »، أو یکرّره ثلاث دفعات و یقول فی مجلس واحد:« أنت طالق، أنت طالق و أنت طالق»، حیث تحسب ثلاث تطبیقات حقیقه و تحرم المطلّقه علی زوجها حتّی تنکح زوجاً غیره.

إنّ الطلاق عند أکثر أهل السنّه غیر مشروط بشروط عائقه – عائقه، یعنی بازدارنده، چون ابغض الأشیاء است، خلاق متعال قید زیادی برای آن گذاشته تا این أبغض الأشیاء انجام نگیرد – عن التسرّع إلی الطلاق، ککونها غیر حائض، أو فی غیر طهر مواقعه، أو لزوم حضور العدلین، فربّما یتغلّب الغیظ علی الزوج و یمتلکه الغضب فیطلّقها ثلاثاً فی مجلس واحد، ثمّ یندم علی عمله ندامه شدیده فتضیق علیه الأرض بما رحبت و یتطلّب المخلص من أثره ا لسیّئ، و لا یجد عند أئمه المذاهب الأربعه و عند الدعاه إلیها مخلصاً فیقعد ملوماً محسوراً و لا یزیده السؤال و الفحص إلّا نفوراً من الفقه و الفتوی، إنّ إغلاق باب الاجتهاد و اقفاله بوجه الأمّه و منع المفکّرین من استنباط الأحکام من الکتاب السنّه دون التزام برأی إمام خاصّ، أثار مشاکل کثیره فی مسائل لها صله بالأسره، یقول الکاتب محمد حامد الفقّی رئیس جماعه أنصار السنّه المحمدیّه:

إنّ رابطه الأسره الّتی وثّقها الله برباط الزوجیّه – که خدا آن را با پیوند ازدواج بسته – وهت (سست شده) و کادت أن تنفصم عروتها، بلی قد انفصمت فی کثیر من الطبقات و کان منشأ ذلک ما استنّه الناس فی الزواج من سننٍ السیّئه و ما شدّد الفقهاء حدیثاً و قدیماً فی الطلاق حتّی جعلوا الطلاق أشبه بالعبث و اللغو و بالآصار(جمع اصر که در قرآن هم آمده) و الأغلاق، و کم لمست فیما عرض لی فی حیاتی الوعظیه، شقاء کثیر من الأزواج – شقاء، بدبختی بسیاری از زنان – الّذین أوقعهم سوء حظّهم فی مشکل من مشاکل الطلاق فیطلبون حلّها عند أحد أولئک الجامدین فلا یزیدهم إلّا تعقیداً .

گفتار استاد سبحانی

و لیس الفقّی هو المشتکی الوحید من إغلاق باب الاجتهاد، و التعبّد بحرفیه المذاهب الأربعه ، بل هو أحد من ضمّ صوته إلی صوت أحمد محمد شاکر عضو المحکمه العلیا الشرعیه حیث لمس خطوره الموقف، الّتی سبّبت إحلال القوانین الوضعیه مکان الأحکام الإسلامیه.

قال: کان والدی: الشیخ محمد شاکر کاتب الفتوی لدی شیخه الشیخ محمد العباس المهدی مفتی الدیار المصریه_رحمه الله_ فجاءت أمرأه شابّه، حکم علی زوجها بالسجن مده طویله، و هی تخشی الفتنه و ترید عرض أمرها علی المفتی یری لها رأیاً فی الطلاق من زوجها لتتزوّج من غیره، و لیس فی مذهب الإمام أبی حنیفه حلّ لمثل هذه المعضله إلا الصبر و الانتظار فصرفها الوالد معتذراً آسفاً متألماً.

ثمّ عرض (والدی) الأمر علی شیخه المفتی، و اقترح علیه اقتباس بعض الأحکام من مذهب الإمام مالک فی مثل هذه المشاکل، فأبی الشیخ کلّ الإباء و استنکر هذا الرأی أشدّ استنکار، و کان بین الأستاذ و تلمیذه جدال حادّ فی هذا الشأن لم یؤثر علی ما کان بینهما من مودّه و عطف ، و مازال الأستاذ الوالد – حفظه الله –... برأیه، معتقداً صحته و فائدته للناس» .

ص: ۹۰۴

و لو كان والد الشيخ أحمد (محمد شاكر) مطّلعاً على فقه أئمه أهل البيت (عليه السلام» و ان لهم فى هذه المشاكل المستعصيه حلولاً واضحه مأخوذه من الكتاب و السنه، لا قترح – پيشنهاد مى كرد - على أستاذه الرجوع إليه.

كيف و الإمام جعفر الصادق عليه السلام أبو الفقهاء، و قد تتلمّذ على يده الأئمه الأربعه إمّا مباشرهً – مانند ابوحنيفه و مالك - أو بالواسطه – مانند شافعى و احمد حنبل-.

إنّ أغلب المشاكل الّتى واجهت الشيخ فى المحاكم، هى إعسار الزوج، و إضراره بالزوجه، و غيبته الطويله و ماضا هاها، و لم يكن فى فقه الإمام أبى حنيفه حلولاً لها، مع أنّ هذه المشاكل مطروحه فى الفقه الإمامى بأوضح الوجوه.

و كان الأولى بوالد الشيخ أن يقترح – پيشنهاد مى كرد -كسر طوق التقليد و الرجوع إلى الكتاب و السنّه لاستنباط الأحكام الشرعيه من دون التزام برأى إمام دون إمام، و هذا هو الحجر الأساس- سنگ زيرين - لحلّ هذه المعظلات ، و لم يزل الفقه الإمامى منادياً بهذا الأصل عبر القرون.

نحن نعلم علماً قاطعاً بأنّ الإسلام دين سهل و سمح ، و ليس فيه حرج و هذا يدفع الدعاه المخلصين إلى دراسه المسأله من جديد دراسه حره بعيده عن أبحاث الجامدين الذين أغلقوا باب الجهاد فى الأحكام الشرعيه أمام وجوههم، و عن أبحاث أصحاب الهوى الهدّامين الذين يريدون تجريد الأمم عن الإسلام حتّى ينظرون إلى المسأله و يتطلّبو حكمها من الكتاب و السنّه متجرّدين عن كلّ رأى مسبق – مجرد و خالى از هر پيش داورى - فلعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً، و ربما تفكّ العقده و يجد المفتى مخلصاً من هذا المضيق الّذى أوجده تقليد المذاهب.

ص: ٩٠٥

حال بر گردیم به اصل مسأله که طلاق ثلاثاً باشد، مذاهب اربعه همه شان می گویند واقع می شود، اما قبل از مذاهب اربعه در میان صحابه هم افرادی بودند که می گفتند:« الطلاق ثلاثاً یقع واحداً». البته گاهی قول به بطلان هم است، قول به بطلان بحثش باشد برای آینده، اینها از امیر المؤمنان ع دو قول نقل می کنند، یک قول این است که حضرت علی (ع) قائل است که: الطلاق ثلاثاً یقع واحداً»، گاهی نقل می کنند که امیر المؤمنان با گروه دیگر موافق بوده، الطلاق ثلاثاً یقع ثلاثاً، من اقوال را از چند کتاب نقل می کنم، اول کتاب خلاف، چون صاحب کتاب «الخلاف» یک فقیه واقعی است و ثانیاً کتاب های اوائل و متون اصلی هم در دستش بوده و فتوا را نقل کرده.

اقوال علما

قال الشیخ الطوسی فی الخلاف:« إذا طلّقها ثلاثاً بلفظ واحد، کان مبدعاً – بدعت گذار است - و وقعت واحده عند تکامل الشروط عند أکثر أصحابنا – در طهر مواقعه نباشد، در حال حیض نباشد، حضور عدلین هم باشد و سایر شروط -، و فیهم من قال : لا یقع شیء أصلاً و به قال علی علیه السلام و أهل الظاهر.

و حکی الطحاوی عن محمد بن إسحاق: « أنّه تقع واحده کما قلناه»

و روی أنّ ابن عباس و طاووساً: »کانا یذهبان إلی ما یقوله الإمامیه»

و قال الشافعی: « فإن طلّقها فی طهر واحد ثنتین أو ثلاثاً فی طهر لم یجامعها فیه، دفعه واحده، أو متفرّقه ، کان ذلک مباحاً غیر محذور و وقع. و به قال فی الصحابه عبد الرحمان بن عوف، و رووه عن الحسن بن علی (ع) و فی التابعین ابن سرّین، و فی الفقهاء أحمد و إسحاق و أبو ثور.

ص: ۹۰۶

و قال قوم: إذا طلّقها فى طهر واحد ثنتين أو ثلاثاً دفعه واحده، أو متفرّقه، فعل محرّماً و عصى و أثم، ذهب إليه فى الصحابه على (عليه السلام) و عمر، و ابن عمر، و ابن مسعود، و ابن عباس، و فى الفقهاء أبو حنيفه و أصحابه و مالك، قالوا: إلّا أنّ ذلك واقع» (۱) .

قال ابن رشد: « جمهور فقهاء الأمصار على أنّ الطلاق بلفظ الثلاث، حكمه حكم الطلقه الثالثه، و قال أهل الظاهر و جماعه: حكمه حكم الواحده و لا تأثير للفظ فى ذلك» (۲) .

و قال عبد الرّحمان الجزيرى: « يملك الرجل الحرّ ثلاث طلقات ، فإذا طلّق الرجل زوجته ثلاثاً دفعه واحده، بأن قال لها: أنت طالق ثلاثاً ، لزمه ما نطق به من العدد فى المذاهب الأربعه ، و هو رأى الجمهور، و خالفهم فى ذلك بعض المجتهدين: كطاووس و عكرمه و ابن إسحاق و على رأسهم ابن عباس – رضى الله عليهم- » (۳) .

و قد بيّن فتاوى الجمهور، الفقيه المعاصر« و هبه الزحيلى» و قال : « اتفق فقهاء المذاهب الأربعه و الظاهريه على أنّه إذا قال الرجل لغير المدخول بها: « أنت طالق ثلاثاً» و قع الثلاث، لأنّ الجميع صادف الزوجيه ، فوقع الجميع، كما لو قال ذلك للمدخول بها.

و اتفقوا أيضاً على أنّه إ ن قال الزوج لإمرأته: « أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق» و تخلل فصل بينها، وقعت الثلاث سواء أقصد التأكيد أم لا، لأنّه خلاف الظاهر، و إن قال : قصدت التأكيد صدق ديانه، لا قضاء.

۱- الخلاف، الشيخ الطوسى، ج۴، ص۴۵۱.

۲- بدايه المجتهد، ابن الرشد، ج۳، ص۸۴.

۳- الفقه على المذاهب الأربعه، عبد الرحمان الجزيرى، ج۴، ص۳۰۳ .

و إن لم يتخلّل فصل، فإن قصد تأكيد الطلقه الأولى بالأخيرتين، فتقع واحده، لأنّ التأكيد فى الكلام معهود لغه و شرعاً، و إن قصد استئنافاً أو أطلق (بأن لم يقصد تأكيداً و لا استئنافاً) تقع الثلاث عملاً بظاهر اللفظ.

و كذا تطلّق ثلاثاً إن قال: أنت طالق، ثمّ طالق، ثّم طالق، أو عطف بالواو، أو بالفاء» (۱) .

هذه هى آراء جمهور فقهاء السنّه، و قد خالفهم جماعه من الصحابه و التابعين ذكر أسماء غير واحد منهم الشوكانى فى « نيل الأوطار» و قال:

ذهبت طائفه من أهل العلم إلى أنّ الطلاق لا يتبع الطلاق بل يقع واحده فقط. و قد حكى ذلك صاحب البحر عن أبى موسى و روايه عن على عليه السلام و ابن عباس و طاووس و عطاء و جابر بن زيد و الهادى و القاسم و الباقر و الناصر و أحمد بن عيسى، و عبد الله بن موسى بن عبد الله.

و روايه عن زيد بن على و إليه ذهب جماعه من المتأخرين، منهم ابن تيميه و ابن القيم و جماعه من المحققين، و قد نقله ابن مغيث فى كتاب الوثائق عن محمد بن وضاح، و نقل الفتوى بذلك عن جماعه من مشايخ قُرطبه كمحمد بن بقى و محمد بن عبد السلام و غير هما، و نقله ابن المنذر عن أصحاب ابن عباس كعطاء وطاووس و عمر بن دينار و حكاه ابن مغيث أيضاً فى ذلك الكتاب عن على رضى الله عنه و ابن مسعود و عبد الرحمن بن عوف و الزبير» (۲) .

۱- الفقه الإسلامى و أدلّته، وهبه الزحيلى، ج۹، ص۶۹۱۲.
۲- نيل الأوطار، شوكانى، ج۶، ص۲۷۴.

إلی غیر ذلک من نظائر تلک الکلمات الّتی تعرب عن اتفاق جمهور الفقهاء بعد عصر التابعین علی نفوذ ذلک الطلاق محتجّین بما تسمع، ورائدهم فی ذلک تنفیذ عمر بن الخطاب، الطلاق الثلاث بمرأی و مسمع من الصحابه، و لکن لو دل الکتاب و السنّه علی خلافه فالأخذ بما دل متعین.

آیا سه طلاق (خواه با یک صیغه یا با سه صیغه باشد) در مجلس واحد نافذ است ؟ ۹۵/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا سه طلاق (خواه با یک صیغه یا با سه صیغه باشد) در مجلس واحد نافذ است ؟

بحث در این بود که آیا سه طلاق در یک مجلس جایز و نافذ است یا نیست؟ عرض کردیم که اکثر اهل سنت قائل به نفوذ هستند.

البته در میان آنها مخالف هم وجود دارد، ولی ما ابتدا مسأله را از نظر قرآنی مطالعه می کنیم، بعد از آنکه از نظر قرآن، مسأله تمام شد، سراغ روایاتی می رویم که اهل سنت آنها را نقل کرده اند، آیاتی که در اینجاست، در سوره بقره آمده، یعنی از آیه:۲۲۸تا آیه ۲۳۱، فلذا باید در این جلسه مجموع این آیات را ا بخوانیم و سپس آنها را تجزیه و تحلیل بکنیم، کیفیت استدلالش برای جلسه آینده بماند.

«وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (۱) .

زنان مطلقه، باید به مدت سه مرتبه عادت ماهانه دیدن (و پاک شدن) انتظار بکشند! [= عده نگه دارند] و اگر به خدا و روز رستاخیز، ایمان دارند، «وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» برای آنها حلال نیست که آنچه را خدا در رحمهایشان آفریده، کتمان کنند و باید به شوهر بگویند که من آبستن و بار دار هستم، تا عده آنها به وسیله وضع حمل بشود، چون اگر حامل و باردار نباشند،عده شان همان سه قرء است، اما اگر حامل شد، عده شان همان وضع حمل است. بنابراین، زن باید وضع خودش را بیان کند.

ص: ۹۰۹

۱- سوره بقره، آیه ۲۲۸.

«وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» و همسرانشان، برای بازگرداندن آنها (و از سرگرفتن زندگی زناشویی) در این مدت، (از دیگران) سزاوارترند؛ کی؟ در صورتی که (براستی) خواهان اصلاح باشند.

در زمان جاهلیت زن را به وسیله رجوع اذیت می کردند، رجوع می کردند، زن را می گرفتند، اذیت می کردند، طلاق می

دادنـد، دو مرتبه رجوع می کردنـد و او را اذیت می کردنـد، فلـذا آیه می فرمایـد: «إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» به شـرط اینکه هدف و نظرشان از رجوع اصـلاح باشـد و قصد اصـلاح داشـته باشـند. « وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» این جمله را باید با آب طلا نوشت، چون می فرماید: همان حقی را که شوهر بر گردن زن دارد، عین همان حق را هم زن بر گردن شوهر دارد.

حقوق متقابل زن و شوهر در قرآن

من این آیه را فقط بخاطر یک چیز خوانـدم و آن همین سه کلمه است که می فرمایـد: « وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» این سه کلمه یـک ضـابطه عظیمی را بیـان می کنـد که امروزه در به آن می گوییم حقوق متقابـل. در عین حالی که حقوق متقابل دارنـد، امـا « وَلِلرِّجَالِ عَلَیهِنَّ دَرَجَهٌ وَاللَّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ» و مردان بر آنان (زنان) برتری دارنـد؛ و خداونـد توانا و حکیم است. البته برتری به این معنا که سـرپرستی خانه بر عهده مرد است، این درجه، درجه سـرپرستی است، چون هر تشـکیلات و ارگانی برای خودش یک مدیر و مسؤل می خواهد، خانواده هم از این قاعده مستثنا نیست.

و قوله سـبحانه: « وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» کلمه جامعه لا یؤدّی حقّها إلّا بمقال، و هی صـریحه فی أنّ الحقوق بینهما متبادله، فما من عمل تعمله المرأه للرجل إلّا و علی الرجل عمل یقابله، فهما – فی حفل المعاشره، حفل، به معنای قلمرو، حفول، جمع حفـل است – متماثلان فی الحقوق و الأعمـال، فلا تسـعد الحیـاه إلّا بـاحترام کـلّ من الزوجین للآخر، و قیام کلّ منهما بواجباته، فعلی المرأه القیام بتدبیر المنزل و إنجاز الأعمال فیه، و علی الرجل السعی و الکسب خارجه.

ص: ۹۱۰

هـذا هو الأصل الثابت فی حیاه الزوجین و الّـذی تؤیّـدها الفطره، و قـد قسّم النبیّ (ص) الأمور بین ابنته فاطمه و زوجها علیّ (ع) علی النحو الّذی ذکرناه.

«الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا یحِلُّ لَکُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَیتُمُوهُنَّ شَیئًا إِلَّا أَنْ یخَافَا أَلَّا یقِیمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا یقِیمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیهِمَا فِیمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْکَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ یتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ » (۱) .

طلاق، (طلاقی که رجوع و بازگشت دارد،) دو مرتبه و دو بار است؛ (و در هر مرتبه،) باید به طور شایسته همسر خود را نگاهداری کند (و آشتی نماید)، یا با نیکی او را رها سازد (و از او جدا شود.

حال باید ببنیم که معنای: « تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ» چیست؟

مفسرین در باره آن احتلاف دارند، «سَرَّحَ »، یعنی آزاد کردن، «مَن سَرَّحَ لحیته»، یعنی هر کسی ریش خود را شانه بزند،کأنّه موها را آزاد می کند. « تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ» دو جور معنی شده است که خواهیم خواند.

مقدمه

کان للعرب فی الجاهلیه طلاق و عدّه مقدّره للمطلّقه، و رجعه للمطلِّق أ ثناء العدّه و لکن لم یکن للطلاق عدد معیّن، فربّما طلّق الرّجل امرأته مائه مرّه و راجعها، و تکون المرأه بذلک أُلعوبه (بازیچه) بید الرجل یضارّ ها بالطلاق و الرّجوع متی شاء.

و جاء فی بعض الرّوایات: أنّ رجلاً قال لامرأته: لا أقربک أبداً، و مع ذلک تبیقن فی عصمتی، و لا تستطیعین الزواج من غیری، قالت له: کیف ذلک؟ قال: أطلّقک، حتّی إذا قرب انقضاء العدّه راجعتک، ثمّ طلّقتک، و هکذا أبداً، فشکته إلی النّبی (ص) فأنزل سبحانه: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ » أی الطلاق الّذی شرع الله فیه الرجوع، هو الطلاق الأوّل و الثانی فقط، و أمّا الطلاق الثالث فلا یحلّ الرجوع بعده حتّی تنکح زوجاً غیر المطلّق، فعندئذ لو طلّقها فیحلّ للأوّل نکاحها، هذا هو مفهوم الآیه:

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۲۹.

«فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيهِمَا أَنْ يتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يبَينُهَا لِقَوْمٍ يعْلَمُونَ ».

«وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آياتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَهِ يعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيمٌ » (۱) .

و هنگامی که زنان را طلاق دادید، و به آخرین روزهای «عده» رسیدند، یا به طرز صحیحی آنها را نگاه دارید (و آشتی کنید)، و یا به طرز پسندیده ای آنها را رها سازید! و هیچ گاه به خاطر زیان رساندن و تعدی کردن، آنها را نگاه ندارید! و کسی که چنین کند، به خویشتن ستم کرده است. (و با این اعمال، و سوء استفاده از قوانین الهی،) آیات خدا را به استهزا نگیرید! و به یاد بیاورید نعمت خدا را بر خود، و کتاب آسمانی و علم و دانشی که بر شما نازل کرده، و شما را با آن، پند می دهد! و از خدا بپرهیزید! و بدانید خداوند از هر چیزی آگاه است (و از نیات کسانی که از قوانین او، سوء استفاده می کنند، با خبر است)!

این آیه راجع به طلاق اول است، زنی را که طلاق دادید و می بینید که عده اش تمام می شود، ببینید که می توانی نگه داری، امساک کنید و نگه دارید، و الا رجوع نکن و بگذار عده اش تمام بشود و سراغ کار خودش برود.

در اینجا کلمه «سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» به معنای ترک رجعت به کار رفته است، آزاد شان کنید، یعنی رجوع نکنید. تا عده اش تمام بشود و بعداً بتواند ازدواج کند، بنابراین،در این آیه شریفه: «سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» به معنای ترک رجوع است.

ص: ۹۱۲

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۳۱.

جئنا بمجموع الآيات الأربع – مع أنّ موضع الاستدلال هو الآیه الثانیه – للاستشهاد بها فی ثنایا البحث و قبل الخوض فی الاستدلال نشیر إلی نکات فی الآیات:

الف؛ «المرّه» بمعنی الدفعه للدلاله علی الواحد فی الفعل، و «الإمساک» خلاف الإطلاق.

امساک، به معنای گرفتن و نگه داشتن، إطلاق هم به معنای رها نمودن و آزاد کردن.

«و التسریح» فی قوله: « تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» مأخوذ من السّرح و هو الإطلاق، یقال: سرّح الماشیه فی المرعی: إذا أطلقها لترعی، و المراد من الإمساک هو إرجاعها إلی عصمه الزوجیه.

تفسیر قوله: « أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»

این جمله، یعنی « أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» دو جور تفسیر شده است.

«الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ- رجوع کنید - أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ – به معنای ترک الرجعه -» آیه را چنین معنا می کنند و می گویند دوبار که طلاق دادی، بعد از طلاق دوم، یا رجوع کن یا اینکه رها کن.حتی در مرحله اول هم می شود گفت: بعد از طلاق، یا رجوع کن اگر می توانی با او خوب زندگی کنی، و الا اگر می دانی که نمی شود با او زندگی کرد، « تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»، أی ترک الرجوع، یعنی رجوع را ترک کنید.

آقایان، این آیه مبارکه را به معنای ترک الرجوع معنی کرده اند و اینها برای مدعای خود سه تا هم دلیل دارند:

دلیل اول

دلیل اول شان همین کلمه است که در دوجا آمده، یکی در همین سوره بقره، دیگری هم در سوره طلاق آمده است، در هردو کلمه « تَسْرِيحٌ » به معنای ترکه الرجعه است، یعنی رها کنید، تا عده اش تمام بشود.

اما در «ما نحن فیه» که عبارت باشد از: «إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ»، کلمه « سَرِّحُوهُنَّ » به معنای ترک الرجعه است، یکی هم در سوره مبارکه طلاق است که می فرماید: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيهِمَا أَنْ يتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يبَينُهَا لِقَوْمٍ يعْلَمُونَ ».

بنابراین، دومی و سومی قابل جواب است، می ماند اولی، اولی کدام است؟ کلمه «

«فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يتَّقِ اللَّهَ يجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (۱) .

بنابراین، مراد از: « أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»، یعنی رهایش کنید تا عده اش تمام بشود و هر کدام سراغ کار خود بروید، آیه را چنین معنی کرده اند.

دوتا دلیل آورده اند، بلکه سه دلیل، دلیل اول شان، آیه بعدی هم که دارد: « أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» به معنای ترک الرجعه است، سوره طلاق هم که می گوید: « أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» باز هم به معنای ترک الرجعه است.

بعضی آمده اند و گفته اند: جمله: « أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» طلاق سوم را می گوید، طلاق سوم را بده، تا آن زن خلاص بشود و بداند که دیگر قابل زندگی با شما نیست، « أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» را به طلاق سوم زده اند.

پس دو تفسیر شد، تفسیر اول اینکه: « أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» به معنای ترک الرجوع است، یعنی ولش کن تا سراغ کارش برود.

بعضی می گویند: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ»، بعداً طلاق سوم را بده، تا اینکه به دنبالش حرمت ابدی بیاید تا دیگر نتوانی با هم ازدواج کنید.

ولی این تفسیر درست نیست. چرا؟ به آن دو دلیلی که بیان شد و گفتیم در آیه ذیل، « تَسْرِيحٌ» به معنای ترک الرجوع است، در سوره مبارکه طلاق هم « أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ».

علاوه براین، اگر مراد طلاق سوم باشد، تکرار لازم می آید، چون آیه بعدی طلاق سوم را می گوید.

و ثانیاً، چهار طلاق می شود، چون « أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» می شود یک طلاق، «فَإِنْ طَلَّقَهَا » می شود طلاق چهارم.

۱- طلاق/سوره۶۵، آیه۲.

بنـابراین،روی این قرائن، کلمه: « أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ» را به معنـای ترک الرجـوع گرفته انـد، یـا رجوع کن، و یـا رجوع نکن، « فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ»، یعنی رجوع کن. «أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ» رجوع نکن، یعنی او را رها کن که دنبال زندگی خودش برود.

اما در بعضـی از روایات ما، ائمه (ع) کلمه: « أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ» را تفسیر به طلاق سوم کرده اند، به قرینه ما قبل که می گوید: « الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ»، مره سوم: « أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ».

امـا قرائنی که من عرض کردم، قابـل جواب است، دومی و سومی قابل جواب است، دومی و سومی این بود که تکرار لازم می آید، یعنی لازم می آید که طلاق چهارتا بشود.

در جواب می گوییم تکرار لازم نمی آیـد، بلکه اول مطلب را به صورت مجمـل می گویـد و سـپس تفسیر می کنـد، خـدا یا پیغمبر (ص) مجمل می گویـد و می فرمایـد: « أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ» بعـداً شـرح می دهد و می فرماید: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْکِحَ زَوْجًا غَیرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَیهِمَا أَنْ یتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ یقِیمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْکَ حُدُودُ اللَّهِ یبَینُهَا لِقَوْمٍ یعْلَمُونَ » .

بنـابراین،دومی و سومی قابل جواب است، می مانـد اولی، اولی کـدام است؟ کلمه « تَسْرِیحٌ» در این آیه و آیه سوره طلاق، به معنای ترک الرجعه است، پس در اینجا هم باید به معنای ترک الرجعه بگیریم.

جواب این هم روشن است و آن این است که مفهوماً به معنای آزاد کردن است، منتها مصداقش فرق می کند، آنجا مصداقش ترک الرجعه است، اینجا مصداقش طلاق سوم است،مفهوماً یکی هست، « تَسْرِیحٌ» آزادش کن، آزاد کردن در سوره طلاق به معنای ترک الرجعه است، دیگر رجوع نکن، اما در اینجا معنایش این است که طلاق سوم را بده، تا حرام قطعی بشود.

علی أیّ حـال» دوتـا نظر است، نظر اول این است که به معنـای ترک الرجعه است، نظر دوم این است که به معنـای طلاـق سوم است و از اشکلالات هم جواب دادم.

پس می شود « أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» را به معنـای ترک الرجوع بگیریم یـا به معنـای طلاق سوم بگیریم، از ادله ای که برای قول اول آورده ام، می شـود جـواب داد، بگوییم: دومی و سومی از قبیـل اجمـال و تفصـیل است، در اولی هم هردو به معنـای آزاد کردن است، قیـد و بند را از دست و پای این زن بگشا، ولی آزاد کردن دو جور است، در دومی و سومی: ترک الرجوع است، در اینجا به معنای طلاق سوم است، یعنی طلاق سوم را بده و دندان طمع را بکش تا این زن بتواند با زن دیگر ازدواج کند.

إلی هنـا تمّ تفسیر قوله سبحانه: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» که یـا به معنای ترک الرجوع بود یا به معنای طلاق سوم.

هنوز تفسیر آیات تمام نشده، در جلسه آینده بقیه آیه را تفسیر می کنیم و سپس سراغ استدلال می رویم و می خواهیم با این آیه ثابت کنیم که سه طلاق در یک مجلس، کاملاً باطل است.

حکم سه طلاق در مجلس واحد ۹۵/۰۳/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم سه طلاق در مجلس واحد

بحث در باره این مسأله:«المطلّقه ثلاثا فی مجلس واحد» می باشد، گاهی به یک صیغه است و یک مرتبه می گوید:« أنت طالق ثلاثاً»، و گاهی به سه صیغه است، مثلاً سه بار می گوید:« أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق». خواه به صیغه واحده باشد و خواه به ثلاثه صیغ، آیا این صحیح است یا نه؟

ص: ۹۱۶

دیدگاه امامیه نسبت به چنین طلاق

از نظر امـامیه چنین طلاـقی باطل است، البته برخی قائلنـد که «یقع واحـده»، ولی ما فعلاً در باره « یقع واحـده» بحث نمی کنیم، بحث ما در ثلاث است، در جلسه گذشته چهار آیه را خواندیم، البته از این چهار آیه مبارکه، تفسیر برخی را خواندیم، تفسیر برخی باقی ماند.

بحث تفسیری

قرآن کریم می فرمایـد: اگر شوهران مهریه ای را که به همسـران خود داده انـد، حق ندارند که آن پس بگیرند، البته این مسأله از نظر ما چنـدان مهم نیست، ولی در آن محیطی که زن وسـیله خرید و فروش بود خیلی مهم است، فقط یک صورت را اسـتثنا می کنـد و آن صورتی است که زن از شوهر چنـدان خوشـش نمی آیـد و به او علاقه ای ندارد و پیوسـته بین آنها نزاع و جر و

بحث است، در اینجا اگر همسر حاضر است مهریه اش را به همسر ببخشد تا از او طلاق بگیرد،در اینجا مانع ندارد که زن ببخشد و مرد هم بگیرد. « وَلَا یحِلُّ لَکُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَیتُمُوهُنَّ شَیئًا إِلَّا أَنْ یخَافَا أَلَّا یقِیمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا یقِیمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیهِمَا فِیمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْکَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ یتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ » (۱) .

برای شما حلال نیست که چیزی از آنچه به آنها داده اید، پس بگیرید؛ مگر اینکه دو همسر، بترسند که حدود الهی را برپا ندارند. اگر بترسید که حدود الهی را رعایت نکنند، مانعی برای آنها نیست که زن، فدیه و عوضی بپردازد (و طلاق بگیرد). اینها حدود و مرزهای الهی است؛ از آن، تجاوز نکنید! و هر کس از آن تجاوز کند، ستمگر است.

۱- سوره بقره، آیه۲۲۹.

این مسأله روشن است فلذا بیش از این شرحش لازم نیست.

«فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ »

اگر بعد از «مرّتان» طلاق داد، «فَإِنْ طَلَّقَهَا» مربوط است به بعد از مرتان، اگر بعد از مرتان طلاق داد،این زن بر شوهرش می شود حرام مؤبد، مگر اینکه مرد دیگر با این زن ازدواج کند و سپس او هم طلاق بدهد، آنوقت است که شوهر اولی می تواند او را بگیرد.

محلّل جنبه بازدارندگی دارد

در سال:۱۳۴۶ شمسی حمله شدیدی نسبت به این آیه (که مسأله محلِّل را مطرح می کند) شد، یعنی چه اگر مرد سه بار زنش را طلاق داد، نمی تواند او را بگیرد مگر اینکه با مرد دیگری ازدواج کند، این به غیرت مرد اول بر می خورد.

دفاع شهید مطهری

مرحوم مطهری در یکی از روزنامه ها جوابی برای آن آدم نوشت، اینها فلسفه محلّل را نفهمیده اند، فلسفه محلّل این است که محلل جنبه بازدارندگی دارد، به شوهر می گوید: طلاق سوم را نده، چون اگر طلاق سوم را بدهی، پیامدش این است که همسرت باید با مرد دیگری ازدواج کند، همین که مرد فکر کند که اگر بار سوم زنش را طلاق بدهد، دیگر نمی تواند او را بگیرد مگر اینکه با مرد دیگری ازدواج کند و او هم این زن را طلاق بدهد، نود درصد این مسأله (محلل) سبب می شود که مرد، زنش را برای بار سوم طلاق ندهد.

بنابراین، مسأله محلّل جنبه بازدارندگی دارد، یعنی مرد را از طلاق سوم باز می دارد، البته بیش از این شرحش به عهده شما باشد، فرض کنید مردی، عصبانی است و می خواهد طلاق سوم را هم بدهد، از آن طرف هم به غیرتش نمی گنجد که زنش با مرد دیگری هر چند قانونی ازدواج کند و عمل جنسی انجام بدهد (ولو قانونی). همین جاست که غیظ و خشم خودش را می خورد و دست به یک چنین طلاقی نمی زند.

ص: ۹۱۸

بنابراین،مسأله محلّل خودش یکی از احکام الهی است،آنهم برای حفظ جامعه و خانواده می باشد.

«فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيهِمَا أَنْ يتَرَاجَعَا - اما مشروط به اینکه بدانند روحیه شان عوض شده و می توانند با همدیگر زندگی کنند، و الا اگر بدانند که باز همان آش و همان کاسه است، معنا ندارد که باز هم زندگی را از سر بگیرند- إِنْ ظَنَّا أَنْ يقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يبَينُهَا لِقَوْمٍ يعْلَمُونَ ».

حال که آیات را تفسیر کردیم، بر گردیم به محل بحث، محل بحث این بود که آیا سه طلاق باطل است یا نه؟

محل شاهد کجاست؟ محل شاهد اینجاست:

أوّلًا: الاستدلال عن طریق الکتاب بوجوه:

۱: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» این آیه مبارکه از جهات مختلف دلالت دارد براینکه سه طلاقه باطل است، خواه به صیغه واحده باشد یا به ثلاثه صیغ،

«الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» کسانی که در ادبیات عرب واردند، می دانند که صیغه مرّه و امثالش دلالت بر کیفیت می کند، «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» یعنی این طلاق باید کیفیتش دفعی نباشد، بلکه «مرّه بعد مرّه» باشد،گاهی سه طلاق را یک کاسه می کند و یک مرتبه می گوید: أنت طالق ثلاثاً ، آن مره نیست، طلاق باید مرّه باشد، کلمه »مرّه« در مقابل دفعه است، گاهی جمع است،گاهی متفرق است، الطلاق مرّه بعد مرّه، یعنی یکی پس از دیگری، کلمه مرتان.

بنابراین، شما که سه طلاق را یکجا انجام می دهید و می گویید:« أنت طالق ثلاثاً»، این مرّه بعد مرّه نشد، چون سه طلاق را در یک کاسه گذاشتید.

البته این جمله فقط یک صورت را باطل می کند، کدام صورت را؟ اینکه دفعه واحده باشد، و الا اگر اول بگوید: أنت طالق، دوباره بگوید: أنت طالق، باز برای بار سوم بگوید: أنت طالق، این فقره نمی تواند این را جواب بدهد، البته این هم اشکال دارد، منتها از جهت دیگر اشکال ندارد. بنابراین، «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» مرّه بعد مرّه، لا دفعه واحده،دفعه واحده نیست، من الآن در فقه مثالهایی را می آورم که در همه آنها باید مرّه بعد مرّه باشد، دفعه واحده کافی نیست.

مثال برای مواردی که دفعه کافی نیست

۱؛ مثلاً اگر در زیارت عاشورا کسی به جای صد مرتبه لعن یا به جای صد مرتبه سلام، فقط کلمه مائه مرّه را به دنبالش اضافه کند،این کفایت از صد مرتبه نمی کند.

۲؛ لعان، آقایان می دانند اگر مردی، زن خودش را متهم به زنا کرد، باید این دوتا ملاعنه کنند، چهار بار مرد باید شهادت بدهد که من راستگو هستم و تو دروغگویی، زن هم چهار بار شهادت بدهد، فقها می گویند باید شهاده بعد شهاده باشد، و الا اگر یک مرتبه بگوید:« اربعه مرّات» کافی نیست، در لعان طلاق هم لازم نیست، یعنی همین که چهار بار مرد و چهار بار هم زن گفت، حکم تمام است و بین هردو جدایی و انفصال بدون طلاق حاصل می شود،یعنی طلاق لازم ندارد.شهادت چهار بار بعد از چهار بار لازم است و الا اگر بگوید اربع مرّات، این کافی نیست.

۳؛ فصول الأذان را باید دو بار بگوید، یکبار کافی نیست هر چند به دنبالش کلمه «مرّتین» را اضافه کند، بلکه باید دوبار بگوید: حیّ علی خیر العمل، حیّ علی خیر العمل، اما اگر یکبار بگوید: حیّ علی خیر العمل مرّتین،کافی نیست، باید خود همان دو جمله را دوبار تکرار کند، یک بار گفتن و به دنبالش اضافه کردن کلمه «مرّتین» کافی نیست.

۳؛ در قسامه باید طرف پنجاه بار قسم بخورد که این آدم قاتل است و الا اگر بگوید: أحلف خمسین مرّه،کافی نیست ولذا باید قاضی به دقت بشمارد، تا قسم این آدم، پنجاه بار کامل بشود.

۵؛ آدمی که به زنا اقرار می کند، چون کسی که اقرار به زنا می کند، قاضی نباید گوش کند،مردی آمد و گفت من زنا کردم،پیغمبر اکرم (ص) فرمود: لابد نگاه کردی، مرد گفت: نه، من زنا کردم، حضرت فرمود: لابد از کنارش رد شدی، مرد گفت: نه،من زنا کردم، خلاصه چهار بار باید مستقیماً اقرار به زنا کند، و الا اگر بگوید:« اعترف أربع مرّات بالزنا» کافی نیست.

۶؛ در رمی جمرات، اگر کسی هفت سنگ را یکجا پرتاب کند، کافی نیست، بلکه باید رمیاً بعد رمی باشد، یعنی هفت بار باید باشد.

۷؛ تکبیراتی که در صلات عیدین هست،باید چند بار باشد، اما اگر یکبار بگوید، به دنبالش بگوید خمس مرّات را اضافه کند،این کفایت از پنج بار گفتن را نمی کند.

۸؛ صلات جعفر طیّار که چند بار تسبیحات اربعه دارد، گفتن « خمسه عشر»کفایت از پانزده بار نمی کند.

ما وقتی فقه را می گردیم و می چرخیم، هیچ وقت ما ندیدیم چیزی که در آن تعدد معتبر است، «مرّه واحده » کافی باشد،چطور شد که سه طلاقه در مجلس واحد با اضافه کردن کلمه « ثلاثاً » در آخرش، کفایت از سه طلاق بکند؟ علاوه بر اینکه بر خلاف مرّتان است، به قول امام صادق ع که فرمود مرّتان، و لا یکون مرّه واحده،مرّتین،با این مثال هایی که ما گفتیم سازگار نیست.

اشکال

ممکن است کسی بگوید که این دلیل شما فقط در یک صورت صحیح است و آن جایی که بگوید:« أنت طالق ثلاثاً»، اما اگر سه بار بگوید:« أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق»، دیگر آن اشکال شما در اینجا وارد نیست، این را چگونه جواب بدهیم؟

جواب

ما جواب این اشکال را بعداً می دهیم.

در میان فقهایی که آیه را تفسیر کرده اند، من ندیدم کسی را که کج اندیش باشد مگر یکنفر و آن هم ابن حزم است، ابن حزم فقیه ظاهری است،کتابی بنام:«المحلّی» دارد، ایشان یک فقیه کج اندیش است، دلیل بر کج اندیش بودن این آدم همین آیه است، می گوید: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» مرّه بعد مرّه، مرّتان، یعنی مضاعف،این آیه را شاهد آورده که می فرماید:

«وَمَنْ یقْنُتْ مِنْکنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَینِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا کرِیمًا » (۱) .

و هر کس از شما برای خدا و پیامبرش خضوع کند و عمل صالح انجام دهد، پاداش او را دو چندان خواهیم ساخت، و روزی پرارزشی برای او آماده کرده ایم.

کلمه « مَرَّتَینِ» یعنی مضاعف، نه اینکه اول یک پاکت بدهد، بعداً یک پاکت دیگر را بدهد، بلکه هردو پاکت را یکجا می دهد.

مرّتین در اینجا به معنای مضاعف است، بنابراین، اینکه می گویند: مرّه بعد مرّه، با این آیه تطبیق نمی کند، چون «مرّتین» در این آیه به معنای مضاعف است.

جواب این حرف هم روشن است، انسان باید ما قبل آیه و ما بعد آیه را نگاه کند، آنگاه نسبت به معنای آیه قضاوت کند و حکم صادر نماید، در این آیه ما قبل آیه را نگاه کنید که می فرماید:

«یا نِسَاءَ النَّبِی مَنْ یأْت مِنْکُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَینَةٍ یضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَینِ وَکَانَ ذَلِکَ عَلَی اللَّهِ یسِیرًا » (۲) .

ای همسران پیامبر! هر کدام از شما گناه آشکار و فاحشی مرتکب شود، عذاب او دوچندان خواهد بود؛ و این برای خدا آسان است.

این آیه قرینه است که مراد از « مَرَّتَینِ» هم مضاعف است، و اگر آیه قبلی نبود، ما « مَرَّتَینِ» را به معنای یکبار بعد از یکبار معنی می کردیم، یعنی مرّه بعد مرّه معنا می کردیم. البته عذاب را دوبار نمی کنند، که یکبار عذاب کنند و سپس از جهنم بیرون بیاورند و دوباره وارد جهنم کنند، بلکه عذاب مضاعف می کنند ولذا کلمه مضاعف داریم.

از میان اهل سنت که این آیه را خوب معنی کرده،جناب جصاص است، ایشان حنفی مذهب است، ایشان کتابی در آیات الأحکام دارد بنام: «أحکام ا لقرآن»، البته با آیات الأحکام ما فرق دارد، آیات الأحکامی را که جصاص نوشته، از اول قرآن گرفته تا آخر قرآن، اول آیات الأحکامی را که در سوره بقره است نوشت، بعد سراغ آیات الأحکامی که در سوره آل عمران است رفته و هکذا ...، اتفاقاً عمل ایشان برای دیگران هم الگو شده است، یعنی تمام علمای اهل سنت که آیات الأحکام را نوشته اند،به همین سبک است،.

۱- سوره احزاب، آیه۳۱.

۲- سوره احزاب، آیه۳۰.

اما شیعه سبکش غیر از سبک ایشان است، یعنی سبک نوشتن آیات الأحکام در شیعه حسب الموضوع است، یعنی آیاتی که مربوط به طهارت است،از همه جای قرآن یکجا می آورند، و هکذا آیاتی که در باره اوقات نماز است، آنها را نیز یکجا می آورند. آیاتی که مربوط به لباس مصلّی می باشد، آنها را نیز یکجا آورده اند و هکذا و هکذا ...،

سبک ذهبی در نوشتن تفسیر

شخصی است بنام ذهبی که رئیش فرهنگ مصر بود، من زمانی که در مصر بودم، ایشان در آن زمان فوت کرده بود،ایشان تفسیری دارد بنام:

« التفسیر و المفسرون» من دیدم آن سبکی که شیعه دارد، خیلی مورد پسند ایشان واقع شده و گفت بهتر این است که ما آیات را موضوعی بحث کنیم.دیدم که این سبک را پسندیده.

دیدگاه جناب جصاص در معنای آیه مورد بحث

جناب جصاص از آن کسانی است که این آیه را خوب معنا کرده،یعنی مثل ما معنی کرده است. ایشان مثال می زند و می گوید: اگر شما به یک نفر دو درهم بدهید، آیا می گویند: أعطیت الدرهم مرّتین، آگر مولا امر کند که به فلانی: أعط درهماً بعد درهم، باید اول بدهی و باز هم بعداً بدهی،و الا اگر یکجا بدهی، نمی گویند:« أعطی مرّه بعد مرّه»

قال الجصاص: و الدلیل علی أنّ المقصد فی قوله: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» الأمر بتفریق الطلاق و بیان حکم ما یتعلّق بإیقاع ما دون الثلاث من الرجعه أنّه قال: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» و ذلک یقتضی التفریق لا محاله، لأنّه لو طلّق اثنتین معاً لما جاز أن یقال: طلّقها مرّتین، و کذلک لو دفع رجل إلی آخر درهمین لم یجز أن یقال: أعطاه مرّتین، حتی یفرّق الدفع، فحینئذ یطلق علیه، و إذا کان هذا هکذا، فلو کان الحکم المقصود باللفظ هو ما تعلّق بالتطلیقتین من بقاء الرجعه، لأدّی ذلک إلی إسقاط فائده ذکر المرّتین، إذ کان هذا الحکم ثابتاً فی المرّه الواحده إذا طلّق اثنتین، فثبت بذلک أنّ ذکر المرّتین إنّما هو أمر بإیقاعه مرّتین، و نهی عن الجمع بینهما فی مرّه واحده» .

بر گردیم به شبهه خود مان، تمام ادله ای که ما گفتیم در جایی است که به صیغه واحده باشد، مثلاً بگوید: أنت طالق ثلاثاً، اگر اجرای طلاق در مجلس واحد به صیغه متعدد باشد، چطور می شود، مثلاً سه بار بگوید: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق. اینجا چکنیم؟ البته این آیه نمی تواند جواب از این شبهه باشد،اما دلیل عقلی داریم که باطل است، دلیل نقلی داریم که باطل است.

دلیل عقلی بر بطلان سه طلاق در مجلس واحد

دلیل عقلی این است که طلاق پیوند را قطع می کند، شما که گفتید:« أنت طالق»،پیوند زوجیت بین زن و مرد قطع شد، دیگر پیوندی باقی نماند تا دو مرتبه بگویید:« أنت طالق»، چیزی که قطع شد، دو مرتبه می خواهی قطع کنی،این تحصیل حاصل است، این از نظر عقلی.

دلیل نقلی بر بطلان سه طلاق در مجلس واحد

دلیل نقلی این است که پیغمبر اکرم (ص) می فرماید: لا طلاق بعد نکاح، شما که طلاق دادید،نکاح را از بین بردید، دیگر نکاحی باقی نماند، تا با طلاق دادن، آن را از بین ببرید.

بنابراین، اگر متفرق هم بگوید، این آیه هم اگر شاملش نباشد، ولی ما دلیل دیگر از عقل و نقل بر بطلانش داریم، یعنی هم دلیل عقلی بر بطلانش داریم و هم دلیل نقلی.

إن قلت: ممکن است کسی بگوید: پیوند باقی است،یعنی من که طلاق دادم، این طلاق من، طلاق باین نیست، این طلاق من، طلاق رجعی است، فلذا گفتم: أنت طالق، دو مرتبه می گوییم:« أنت طالق» پیوند باقی است. چطور؟ لأنّ مطلّقه الرجعیه بمنزله الزوجه، یک چنین اشکالی برای دلیل عقلی درست کرده اند.

قلت: جوابش این است: اینکه می گویید: أنت طالق،این زن به حکم زوجه است، مقصود شما از این حرف چیست؟

اگر مقصود شما این است که من حق رجوع دارم، این حرف خوبی است و هیچ کس هم نگفته که حق رجوع نداری، اما حق رجوع معنایش این نیست که پیوند قطع نشده.

اما اگر مقصود شما این است که:« أنت طالق» اصلاً اثری نکرده، پس این طلاق نبوده، اینکه می گویند: بحکم الزوجه،یعنی برای شوهر حق رجوع باقی است و می تواند دو مرتبه این طلاق خودش را باطل کند، قهراً مقتضی موجود است، می خواهد مانع را از بین ببرد. پس اینکه می گویند:« المطلّقه بحکم الزوجه»، اگر می خواهند بگویند: حق رجوع دارد، بله، حق رجوع دارد، اما باز هم مطلقه است، پیوندی نیست،اما اگر بگویید: اصلاً کاری را صورت نداده است، این حرف بر خلاف ضرورت است ولذا اگر عده اش تمام شد، دیگر من اصلاً حق رجوع ندارم.

یلاحظ علیه: أنّه ماذا یرید من قوله:« انها بحکم الزوجه»؟

فإن أراد به أنّ للزوج حقّ الرجوع إلیها، فهو صحیح و لذلک یقال: الرجعیه بحکم الزوجه، أو هی زوجه باعتبار أنّ للزوج إعاده البناء الّذی هدمه بالطلاق، فلا حاجه إلی النکاح الجدید، و هذا غیر المدّعی.

و إن أراد أنّها زوجه بمعنی أنّ صیغه الطلاق لم تؤثّر شیئاً و لم تهدم بناء الزوجیه و أنّ حالها قبل الطلاق و بعده سیّان، فهو علی خلاف الأصول الصحیحه، إذا کیف تکون حالها قبله و بعده سیّان، مع أنّها لو ترکت حتّی تنقضی عدّتها، تصیر أجنبیه و بائنه بالتمام.

و کونها قابله للطلاق الثانی – قبل الرجوع – مبنیّ علی الوجه الثانی الّذی عرفت مخالفته للأصول ، لا علی الوجه الأوّل.

حکم سه طلاق در مجلس واحد ۹۵/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم سه طلاق در مجلس واحد

ص: ۹۲۵

بحث ما در باره سه طلاق در مجلس واحد بود، خواه به صیغه واحد باشد،یا به سه صیغه، همین آیه ای را که قبلاً خواندیم، با آن از جهاتی استدلال می کنیم که چنین طلاقی شرعیت ندارد و شرعی نیست، استدلال اول را در جلسه گذشته که سر کلمه «مرّتان» بود بیان کردیم و مثالهایی را هم در این زمینه آوردیم و گفتیم جایی که «مرّتان» باشد،معنایش جدا از هم است، اگر پشت سر هم باشد، یعنی یکجا باشند، نسبت به آن «مرّتان» صدق نمی کند.

الآن وارد فقره دوم می شویم: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» این فقره هم دلالت دارد که طلاق ثلاثاً باطل است، خواه شما آیه را مثل معنای اول،معنی کنید یا مثل معنای دوم، اگر خاطر تان باشد، در معنای این فقره دو معنی بود، « فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ»، راجع به دو طلاق قبلی است، . «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ » راجع به دو طلاق قبلی است «

فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ».

قول دوم این بود که این (آیه) ناظر به دو طلاق قبلی نیست بلکه ناظر به طلاق سوم است، حالا- می خواهد اولی باشد یا دومی، این دلالت دارد که :« الطلاق ثلاثاً» باطل است. چرا؟ چون می گوید: « فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ»، یعنی فی کلّ طلاق باید این دو ویژگی باشد « فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ». حالا می خواهد این دوتا بر گردد به دو طلاق پیشین یا به طلاق آینده که طلاق سوم باشد، ظاهر این است که «کلّ طلاق» باید از این خصیصه بر خوردار باشد، از کدام خصیصه؟ در هر طلاقی زوج و زوجه فکر کنند: « فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ» طلاق اول را دادی، « فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ» . پس امساک به معروف کن، یا تسریح باحسان، طلاق دوم را که دادی ، باز هم « فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ»، طلاق سوم را که می خواهی بدهی،خوب فکر کن، که مسأله، مسأله: « فَإِمْسَاکٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَانٍ» است.

ص: ۹۲۶

بنابراین،ظاهر این است که «فی کلّ طلاق» باید این دوتا صفت باشد، یا به خوبی نگه دار یا به نکویی رها کن، این در صورتی محقق می شود که طلاقها از هم جدا باشند، و الا اگر یکجا و فله ای بگوید:« أنت طالق ثلاثاً»، اصلًا چنین طلاقی محقق نمی شود، یعنی نه « فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ» محقق می شود و نه« أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» . چرا؟ چون یکجا سه طلاق را دادی، و او را حرام ابدی کردی، چیزی که حرام ابدی شد، نه « فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ» نسبت به او معنی دارد و نه «تَسْرِيحٌ بِإِحْسَان» . اصلاً سالبه به انتفاء موضوع است،امساک که ندارد،حتی تسریح هم ندارد، ممکن است باشد و ممکن است نباشد، ظاهر آیه این است که: « الطلاق مرّتان»، یعنی: « ایها المؤمنون! فی کلّ طلاق» زوج باید فکر کند،یا امساک یا تسریح،این در صورتی می شود که طلاق ها از هم جدا باشند،یکجا عملی نیست، چه قدر علمای اهل سنت از دلالت این آیه غفلت می کنند، البته برخی از آنها متوجه است،مانند ابن کثیر، به این مسأله متوجه است، شوکانی هم که یمنی (اهل یمن) و زیدی مذهب بوده و بعداً سنی شده، (زیدیّ تسننّ)، او هم به این نکته توجه کرده است:

قال ابن کثیر: إی إذا طلّقها واحده أو اثنتین فأنت مخیّر فیها مادام عدّتها باقیه، بین أن تردّها إلیک ناویاً الإصلاح و الإحسان و بین أن تترکها حتی تنقضی عدّ_ها، فتبین منک، و تطلّق سراحها محسناً إلیها لا تظلمها من حقّها شیئاً و لا تضارّ بها» .

أقول: و أین هذا من الطلاق ثلاثاً بلا تخلّل واحد من الأمرین – الإمساک أو ترکها حتی ینقضی أجلها – سواء طلّقها بلفظ أنت طالق ثلاثاً أو یقول ثلاث مرّات:أنت طالق،أنت طالق، أنت طالق.

ص: ۹۲۷

قال الشوكانى: يشترط فى وقوع الثالثه أن تكون فى حال يصحّ من الزوج فيها الإمساك – قبل الطلاق الثالث – و إذا لم يصحّ الإمساك إلّا بعد المراجعه لم تصحّ الثالثه إلّا بعدها لذلک، و إذا لزم فى الثالثه، لزم فى الثانيه» (۱)

تا اينجا دو دليل ما تمام شد،دليل اول ما عبارت بود از:« الطلاق مرّتان»، دليل دوم: « فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» امساک بمعروف و تسريح باحسان، بايد در هر طلاقى يک چنين چيزى باشد، و اين در صورتى مى شود که طلاق ها جدايى از هم باشند.

قال سبحانه: الثالث: قوله سبحانه: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» (۲) .

آن دوتا کدام است؟

۱: الإمساک بمعروف

۲:التسريح بإحسان

فالمحصّل من المجموع هو كون إتّباع (دنباله طلاق) الطلاق بأحد أمرين من لوزام طبيعه الطلاق الّذى يصلح للرجوع.

البته ما طلاق باين را نمى خوانيم، طلاق باين، مثل اينكه مدخوله نيست يا پير شده و حيض نمى بيند، آيه در باره كسانى بحث مى كند كه طلاق شان قابل رجوع است.

اشكال

ممكن است كسى اشكال كند كه چرا آيه شريفه مى گويد: « فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ»، چون آيه اين گونه است: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ» نزديک شد كه عده اش تمام بشود، چرا آن موقع را مى گويد؟

علتش اين است كه شوهر عصبانى است و طلاق داده و به اين زودى عصبانيت او از بين نمى برد ولذا بايد زمان بگذرد وتا حدى غيظ و خشم شوهر فروكش كند، و زن هم در آستانه تمام كردن عده باشد، اينجاست كه مى شود با شوهر صحبت كرد و به او گفت: جناب شوهر! يا او را خوب خوب نگه دار يا رهايش كن، و الا روز اول كه تازه او (زن) را طلاق داده و هنوز غيظ و خشمش فروكش نكرده، چنين صحبتى با او مناسب نيست و لذا اين دوتا را بعد « فَبَلَغْنَ» مى آورد و مى گويد: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ».

۱- نيل الأوطار، شوكانى، ج۶، ص۲۷۷.

۲- بقره/سوره۲، آيه۲۳۱.

الثالث: قوله سبحانه: « فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ» (۱) .

مفسرین در باره لام: « لِعِدَّتِهِنَّ» اختلاف دارند،گاهی می گویند این «لام» به معنای «فی» و برای ظرفیت است، « فطلقوهنّ لظرف عدّتهن»، یعنی موقعی که بتوانند عده نگه دارند، فی ظرف عدتهنّ، فی إمکان عدتهنّ، کی؟ زمانی که حائض نباشند، اگر حائض شد، نمی توانند عده نگه دارند، باید در طهر مواقعه نباشد، چون طهر مواقعه جزء عده نیست،.

گاهی می گویند: لام: « لِعِدَّتِهِنَّ» لام غایت است،یعنی:« فطلّقوهنّ لغایه عدّتهنّ »، تا عده نگه دارند، خواه لام به معنای« فی» و برای ظرفیت باشد، خواه «لام» برای غایت باشد، در هر حال طلاق باید پشت سرش عده نگه داشتن باشد، و این در صورتی است که طلاق ها از هم جدا باشند، شما اگر طلاق ها را فله ای و یکجا بدهید، فقط نسبت به آخر صادق است و حال آنکه آیه می خواهد بگوید، اثر هر طلاقی عده نگه داشتن است، طلاق برای عده نگه داشتن است، اثر هر طلاق،عده نگه داشتن است: « یا أَیهَا النَّبِی إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ»، طلاق برای عده نگه داشتن است، طلاق اول عده ندارد، دومی هم عده ندارد، طلاق سومی هم به یک معنا عده نگه ندارد، چون برای این شوهر حرام است، مگر اینکه بگوییم عده اش برای شوهر دیگر است.

إنّ قوله سبحانه: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ» وارد فی الطلاق الّذی یجوز فیه الرجوع . و من جانب آخر دلّ قوله سبحانه: « یا أَیهَا النَّبِی إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ».

ضمناً این نکته را هم دقت کنید که: در تمام قرآن خطاب به پیغمبر:« یا أیّها الرسول» است، فقط در دوجا:« یا أیّها النبی» است، یکی در سوره احزاب که می فرماید: «ا أَیهَا النَّبِی اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْکَافِرِینَ وَالْمُنَافِقِینَ إِنَّ اللَّهَ کَانَ عَلِیمًا حَکِیمًا » (۲) .

ص: ۹۲۹

۱- طلاق/سوره۶۵، آیه۱.

۲- سوره احزاب، آیه۱.

دیگری هم در سوره طلاق است که آیه مورد بحث باشد « یا أَیهَا النَّبِی إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ»، معلوم می شود که مقام نبوت، مقام خیلی شریف است که پیغمبر اکرم (ص) را با کلمه نبی خطاب می کند، البته در سیوطی و غیر سیوطی خوانده اند که رسالت اشرف از نبوت است، و حال آنکه عکس است، یعنی نبوت اشرف از رسالت است، نبوت مقام اتصال پیغمبر اکرم (ص) به عالم بالاست، فلذا امام صادق (ع) وقتی که نبوت را معنی می کند، موقعی که نبی با جبرئیل و ما فوق جبرئیل تماس می گیرد، حضرت » فأخذ فتخشع»، در مجلس بخاطر این مقام (مقام نبوت) خم می شود، رسالت، کار اجرایی است، ولذا در قرآن کریم،« یا الرسول » فراوان است، اما «یا أیّها النبی» خیلی کم است.

«یا أَیهَا النَّبِی إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ» علی أنّ الواجب فی حقّ هؤلاء هو الاعتداد و إحصاء العدّه من غیر فرق بین أن تقول أنّ اللام فی «عِدَّتِهِنَّ» للظرفیه بمعنی «فی عدّتهنّ» أو بممعنی الغایه، و المراد لغایه أن یعتددن، إذ علی کلّ تقدیر یدلّ علی أن من خصائص الطلاق الّذی یجوز فیه الرجوع، هو الاعتداد و إحصاء العدّه، و هو لا یتحقّق إلّا بفصل الأول عن الثانی، و إلّا یکون الطلاق بلا عدّه و إحصاء لو طلّق اثنتین مرّه، و لو طلّق ثلاثاً یکون الأوّل و الثانی کذلک. یعنی نه عده دارد و نه احصاء، و عجیب این است که امام صادق (ع) با این آیه استدلال می کند

قد استدلّ بعض أئمه أهل البیت بهذه الآیه علی بطلان الطلاق الثلاث:

قَالَ صَفْوَانُ: «وَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ وَ جَاءَ رَجُلٌ فَسَأَلَهُ فَقَالَ: إِنِّی طَلَّقْتُ امْرَأَتِی ثَلَاثاً فِی مَجْلِسٍ فَقَالَ:

«لَيسَ بِشَىْ ءٍ. ثُمَّ قَالَ: أَمَا تَقْرَأُ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَ أَحْصُوا الْعِدَّةَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَ لا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ ثُمَّ قَالَ: لا تَدْرِى لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً ثُمَّ قَالَ: كُلُّ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَ السُّنَّةَ فَهُوَ يُرَدُّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ السُّنَّةِ» (۱) .

حضرت بـا این آیه اسـتدلال کرده، اسـتدلال حضـرت تعبـدی نیست بلکه جنبه تعلیمی دارد، یعنی « بمـا أنّه معلّم و بشـر معلّم» استدلال می کند ولذا هنگامی که با مخالف استدلال می کند، از دیده تعبد نیست، بلکه از دیدگاه تعلیم ا ست.

الرابع: قوله سبحانه: « لَعَلَّ اللَّهَ يحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا »

آخرین آیه ای که من با آن اسـتدلال می کنم این آیه است، صبر کنیـد و عـده را بشـمارید، شایـد کار جدیدی رخ بدهد،کار جدیـد کـدام است؟ شوهر بر گردد، تـا این پیونـد مقـدس قطع نشود، بعـد از این طلاق، این پیونـد دو مرتبه بر گردد، این کی عملی است؟ وقتی جدا از هم باشند، اما اگر اینها پشت سر هم باشند، پیوند عملی نیست.

أنّه لو صـحّ التطليق ثلاثاً فلا يبقى لقوله سبحانه: « لَعَلَّ اللَّهَ يحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا » فائـده، لأنّه يكون بائناً و يبلغ الأمر إلى ما لا تحمـد عقباه، و لا تحلّ العقده إلّا بنكاح رجل آخر و طلاقه، مع أنّ الظاهر أنّ المقصود حلّ المشـكل من طريق الرجوع أو العقد فى العدّه.

تمّ الكلام فى الاستدلال على بطلان الطلاق ثلاثاً بالقرآن الكريم.

ص: ۹۳۱

۱- قرب الإسناد، عبد الله بن جعفر حميرى، ص۶۱، ط الحديثه.

ثانیاً: الاستدلال عن طریق السنّه

استدلال با روایت و سنت، در این زمینه روایات از اهل سنت هست، الآن من روایات را که از طریق اهل سنت نقل شده می خوانم، چون روایات ما به درد آنها نمی خورد، معلوم می شود که در زمان رسول خدا، اگر زنی ثلاثاً مطلّقه می شد، حضرت می فرماید یا باطل است یا یکی حساب می شود، لابد شما سوال می کنید که با وجود این روایات، چگونه آقایان اهل سنت می گویند سه طلاق محقق می شود؟ این خودش یک مسأله ای است که جوابش را هم باید خود آنها بدهند .

قد تعرّفت علی قضاء الکتاب فی المسأله، و أمّا حکم السنّه، فهی تعرب عن أنّ الرسول کان یعدّ مثل هذا الطلاق لعباً بالکتاب.

۱: أخرج النسائی عن محمود بن لبید قال: « أخبر رسول الله (ص) عن رجل طلّق امرأته ثلاث تطلیقات جمیعاً، فقام غضبان- پیغمبر (ص) ناراحت شد - ثمّ قال: أیلعب بکتاب الله و أنا بین أظهرکم؟! حتّی قام رجل و قال: یا رسول الله ألا أقتله؟» (۱) . پیغمبر اکرم (ص) اجازه نداد.

گاهی می جناب محمود بن لبید درست است که صحابی بوده، اما در زمان پیغمبر اکرم (ص) بچه بوده.

ولی ما می گوییم درست است که بچه بوده، اما سماعی از پیغمبر اکرم (ص) داشته، حتی اگر سماع هم نداشته، شما می گویید صحابه کلّهم عدول، فرق نمی کند وقتی روایت را در مقام بزرگی نقل می کند، حجت است.

و محمود بن لبید صحابیّ صغیر و له سماع، روی أحمد بإسناد صحیح عنه قال: « أتانا رسول الله (ص) فصلّی بنا المغرب فی مسجدنا، فلما سلّم منها، قال:« ارکعوا هاتین الرکعتین فی بیوتکم، للسبحه بعد المغرب» .

۱- سنن النسائی، النسائی، ج۶، ص۱۴۲، الدر المنثور، ج۱، ص۲۸۳.

و هذا دلیل علی سماعه من الرسول (ص) و قد نقله الحافظ ابن حجر فی «الإصابه» .

و لعلّ هذا الرجل الّذی طلّق امرأته ثلاث تطلیقات هو (رکانه) الذی یأتی.

ثمّ نری أنّ النبی (ص) یصف هذا النوع من الطلاق باللعب بکتاب الله، و تظهر أثار الغضب فی وجهه، أفیمکن القول بصحّته بعد ما کان هذا منزلته»؟!

و لو سلّمنا عدم سماعه،کما یدّعیه ابن حجر فی فتح الباری (۱) ، فهو صحابیّ و مراسیل الصحابه حجّه بلا کلام عند الفقهاء، أخذاً بعدالتهم أجمعین.

۲: روی ابن إسحاق، عن عکرمه، عن ابن عباس قال: « طلّق رکانه زوجته ثلاثاً فی مجلس واحد، فحزن علیها حزناً شدیداً، فسأله رسول الله: کیف طلّقها؟ قال: طلّقها ثلاثاً فی مجلس واحد، قال: إنّما تلک طلقه واحده فارتجعها» (۲) .

تقدیم المصلحه علی النصّ

البته این مسأله ادامه دارد، ادامه اش این است که با وجود این آیات و روایات، چگونه اینها اتفاق نظر دارند؟

عمده این است که خلیفه دوم، در سال هفتم یا ششم خلافتش تصمیم گرفت که این سه طلاقه را تنفیذ کند. چرا؟ تقدیم المصلحه علی النصّ، می گویند گاهی مصلحت عامه چیزی را ایجاب می کند که خلاف نص است، شما مصلحت عامه را مقدم بر نص کنید. جناب خلیفه دید که مردم زنان شان را سه طلاقه می دهند، قاضی هم که ترتیب اثر نمی دهد، خلیفه گفت پس ما این سه طلاقه را تنفیذ می کنیم که دماغ اینها بسوزد، تا دیگر از این غلط ها نکنند، تنفیذ کرد،« تقدیم المصلحه علی النص»، آقایان باید با منطق آنها آشنا باشید، آنها نص را محکوم مصلحت می دانند. بعد از پیغمبر اکرم (ص) زکات «مؤلّفه قلوبهم» را قطع کردند، قرآن کریمی می فرماید:« إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيهَا وَالْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَهً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (۳) .

۱- فتح الباری، ابن حجر، ج۹، ص۳۱۵.

۲- بدایه المجتهد ونهایه المقتصد، ابن رشد الحفید، ج۳، ص۸۴ .

۳- توبه/سوره۹، آیه ۶۰.

چرا زکات:« وَالْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ » را قطع کرد؟ گفت: ما هنگامی به « وَالْمُؤَلَّفَهِ قُلُوبُهُمْ » محتاج بودیم که اسلام ضعیف بود،حالا که اسلام قوی شده، دیگر ما نیازی به آنها نداریم، در اینجا هم گفت: حالا که مردم گوش به حرف ما نمی دهند، هر روز زنان شان را سه بار طلاق می دهند، ما هم می گوییم یک طلاق است یا بی خود و باطل است، برای اینکه اینها را از این کار زشت باز بداریم، باید این را تنفیذ کنیم فلذا تنفیذ کرد، با تنفیذ ایشان، دیگر این مسأله باقی ماند، در حالی که آن مرد اگر صحح باشد، موقتاً این را تنفیذ کرده تا دماغ مردم بسوزد و تا دیگر از این غلط ها نکنند، در هر صورت مسأله طلاق ثلاثه تا الآن باقی است الا اخیراً در مصر یکنوع تبلیغاتی رخ داده است.

بحث ما در قواعد فقهیه به پایان رسید، در سال تحصیلی آینده به عنایت و کمک خداوند منان یا بحث آیات الأحکام یا بحث وقف را شروع می کنیم.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹